VIENNA

ORIENTAL JOURNAL

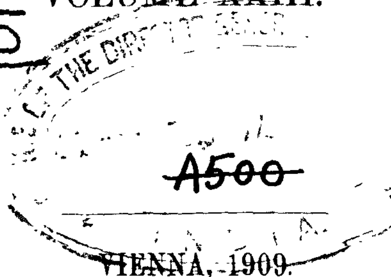
EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOLUME XXIII.



VIENNA, 1909.

PARIS
ERNEST LEROUX.

ALFRED HÖLDER
K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.
BUCHHÄNDLER DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

OXFORD
JAMES PARKER & Co.

LONDON
LUZAC & Co.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

NEW-YORK
LEMCKE & BUECHNER
(FORMERLY B. WESTERMANN & Co.)

BOMBAY
EDUCATION SOCIETY'S PRESS.



Printed by Adolphus Holzhausen, Vienna.



Contents of volume XXIII.

Articles.

Reviews.

Miscellaneous notes.

Göttertanz und Weltentstehung.

Von

Leopold von Schroeder.

In meinem Buche *Mysterium und Mimus im Rigveda* habe ich auf Seite 51 in der Anmerkung — bei Gelegenheit der Besprechung des Göttertanzes und seiner Bedeutung — im Vorübergehen flüchtig auch des Verses RV 10, 72, 6 gedacht und die Vermutung ausgesprochen, daß der dort erwähnte Tanz vielleicht doch mehr als ein bloßes Bild sein dürfte. Ich gab den Vers in der GRASSMANNschen Übersetzung und fügte daran die Bemerkung: ‚Hier lebt vielleicht doch die alte Vorstellung des zauberkräftigen Göttertanzes fort.' Und je mehr ich in der Folge den Vers und das ganze merkwürdige Lied vom Ursprung der Götter und der Welt überdachte, um so mehr befestigte sich in mir die Überzeugung, daß dies tatsächlich der Fall sein dürfte und daß hier der Göttertanz eine sehr bemerkenswerte Rolle bei der Weltentstehung spielt, von welcher eben dieses Lied in so originellen Wendungen singt.

Ich glaube, daß DEUSSEN in seiner wertvollen Besprechung der philosophischen und kosmogonischen Hymnen des Rigveda diesem merkwürdigen Liede doch wohl nicht volle Gerechtigkeit hat widerfahren lassen.[1] Sehr begreiflich, denn er — der Philosoph — mußte vor allem sein Augenmerk auf die neuen und originellen philosophischen Gedanken jener Lieder richten, und es mag gerne zugestanden

---

[1] Vgl. DEUSSEN, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Bd. I, p. 143—145.

werden, daß unser Lied in philosophischer Beziehung kaum etwas Originelles und Bedeutendes neben den Viçvakarman-Liedern und verwandten Schöpfungen darbietet. Es mag richtig sein, wenn DEUSSEN behauptet, daß unser Dichter nur die ‚ziemlich allgemein in damaliger Zeit angenommene kosmogonische Reihenfolge von 1. Urprinzip, 2. Urmaterie, 3. Erstgeborener‘ ‚mythologisch umdeutet‘, obwohl es mir zu geringschätzig klingt, wenn er von mythologischer Verbrämung spricht (a. a. O. p. 143). Aber wenn das Lied auch dem Philosophen nichts sonderlich Bemerkenswertes bietet, so hat es doch für den Mythologen und Religionshistoriker ein hervorragendes Interesse, und ebensowohl auch für den Literarhistoriker, denn es ist — wie mich dünkt — ein schönes Lied, das keinen unbedeutenden Dichter zum Verfasser haben kann. Wenn DEUSSEN (a. a. O. p. 145) von diesem Dichter sagt, er verhalte sich zu den Urhebern der Viçvakarman-Lieder etwa so wie Anaximenes zu Anaximander, wie Leibniz zu Spinoza, wie Hartmann zu Schopenhauer, so ist das im Grunde eine recht warme Anerkennung, denn wir lassen uns gewiß auch Anaximenes, Leibniz und Hartmann noch gerne gefallen. Wenn er aber meint, daß dieser Dichter den ‚Mangel an Originalität‘ ‚hinter Ruhmredigkeit zu verstecken sucht‘ und wenn er zum Beweise dieser Anschuldigung sich auf Vers 1 beruft, dann ist doch zu vermerken, daß die dem Dichter vorgeworfene Ruhmredigkeit bloß auf einer ganz offenbar falschen Übersetzung jenes ersten Verses beruht. In DEUSSENS Übersetzung lautet derselbe:

Der Götter Ursprung wollen jetzt
Wir melden, zur Verwunderung
Des, der im späteren Geschlecht
Das Lied vernimmt, wenn es ertönt.

Allein *vipanyáyâ* ist doch ohne Zweifel Instrumental, es bedeutet also nicht ‚zur Verwunderung‘, sondern etwa ‚mit Bewunderung‘, ‚voll Bewunderung‘.[1] Ich übersetze den Vers daher:

---

[1] Wie LUDWIG dazu kommt, *vipanyáyâ* in seiner Übersetzung mit ‚durch Liederkunde‘ wiederzugeben, ist mir nicht deutlich.

Der Götter Ursprung wollen wir
Verkünden voll Bewunderung,
Für den, der — bei der Lieder Klang —
Es fassen mag, in künft'ger Zeit.

Etwas Ruhmrediges liegt in diesen Worten nicht. Denn daß der Dichter in merkwürdigen Bildern von kosmogonischen Wundern und Geheimnissen redet, die nicht jedermann gleich fassen kann, steht wohl außer Zweifel. Haben doch sogar bedeutende Forscher unserer Zeit an dem scheinbar handgreiflichen Widerspruch Anstoß genommen:

Aus Aditi entstand Daksha,
Aus Daksha wieder Aditi.

Freilich ist dieser Widerspruch nicht das spezielle Eigentum unseres Dichters, vielmehr gehört derselbe mit zu jener von Deussen eruierten philosophischen Grundanschauung der damaligen Zeit, und nur die mythologische Fassung (Aditi = Urmaterie, Daksha = Urprinzip und Erstgeborener zugleich) ist ihm eigentümlich. Es tritt darin aber schon deutlich genug die Tendenz des Dichters hervor, jene neuen philosophischen Ideen — die nicht er selbst geschaffen, sondern abstraktere Denker vor ihm — an bekannte mythologische Gestalten und Vorstellungen anzuknüpfen. Während Viçvakarman, Hiraṇyagarbha, Prajâpati, Purusha, Virâj usw. ganz neue Namen für die neuen Begriffe sind, nennt unser Dichter die letzteren mit wohlbekannten älteren Namen. Ist doch Aditi die vielgenannte Mutter des höchsten Götterkreises, der Âdityas, und Daksha derjenige unter ihren Söhnen, der nur durch eine Eigenschaft charakterisiert ist, nämlich die der schöpferischen Tätigkeit, weshalb er denn auch später geradezu Dhâtar ‚der Schöpfer' genannt wird.[1] Von Aditi

[1] Ich kann Deussen nicht Recht geben, wenn er a. a. O. p. 145 meint, daß die Wahl des Daksha als Repräsentanten des Urprinzips wohl darin ihren Grund hatte, weil Varuṇa, Mitra, Aryaman wie auch Savitar mythologisch schon zu sehr verbraucht waren, Aṃça und Bhaga sich mehr auf die administrative Tätigkeit Gottes beziehen. Nach meiner s. z. kurz entwickelten Ansicht stellen die Âdityas verschiedene Hypostasen des höchsten guten Wesens dar, und Daksha (Tüchtigkeit, Kraft) war von Anfang an nichts anderes, als die zur göttlichen Person erhobene

und den Âdityas, welch letztere Götterordnung jedenfalls bis in die indopersische Einheitsperiode zurückreicht, handeln auch die beiden letzten Verse unseres Liedes. Sie sind schon oft zitiert und behandelt worden, wegen der in ihnen vorliegenden höchst originellen mythologischen Anschauung:

8. Acht Söhne hat die Aditi,
Die sie gebar aus ihrem Leib, —
Mit sieben stieg sie himmelan,
Den Vogel aber warf sie weg.

9. Mit sieben Söhnen Aditi
Stieg zu dem Urgeschlecht hinauf,
Zur Geburt und zum Sterben bald
Trug sie den Vogel wieder her.

Den bekannten sieben Söhnen der Aditi ist hier als achter, nicht ganz ebenbürtiger, der Vogel, d. i. die Sonne, hinzugesellt,[1]

---

schöpferische Kraft dieses höchsten guten Wesens, die Hypostase dieser wichtigen Eigenschaft desselben (vgl. *WZKM*, Bd. XIX, p. 9). Ebendarum wird er dann später auch geradezu Dhâtar ‚der Schöpfer' genannt und mit Prajâpati identifiziert, wie DEUSSEN a. a. O. mit Berufung auf MUIR, *Orig. Sanskrit Texts* v, p. 55 feststellt. — Ich lege Wert darauf, daß schon in den älteren Büchern des Rigveda Daksha als Göttervater erscheint, da die Âdityas wie auch andere Götter das Epitheton Dakshapitaraḥ erhalten, d. h. ‚den Daksha zum Vater habend' (vgl. RV 6, 50, 1 und 2; 8, 52, 10). Speziell erhalten dies Epitheton Mitra und Varuṇa (RV 7, 66, 2), während diese beiden größten unter den Âdityas an einer anderen Stelle (RV 8, 25, 5) als ‚Söhne des Daksha' bezeichnet werden (*sûnû' dakshásya*). Sehr bedeutsam ist dann die Identifikation des Daksha mit Prajâpati in den Yajurveden und Brâhmaṇas (vgl. TS. 3, 5, 8, 1; Çat. Br. 2, 4, 4, 2). Im AV (8, 9, 21) wird die Zahl der Âdityas auf acht angegeben, und das Tâitt. Br. (1, 1, 9, 1) führt diese acht namentlich auf als Dhâtar und Aryaman, Mitra und Varuṇa, Aṃça und Bhaga, Indra und Vivasvant. In dieser Liste fehlt Daksha. Statt seiner steht an erster Stelle Dhâtar ‚der Schöpfer'. Dieser Name vertritt offenbar den Namen des Daksha und ist in der Tat nichts anderes als eine Bezeichnung dessen, was Daksha nach meiner Überzeugung seinem Wesen nach ist, — das höchste gute Wesen in seiner Eigenschaft als Schöpfer, besonders hypostasiert. — Im Epos und in den Purâṇas gilt Aditi als Tochter des Daksha und zugleich als Mutter der Götter im allgemeinen (cf. MACDONELL, *Vedic Mythology*, p. 128). Es steht also auch hier Daksha als Urvater da.

[1] Dem entspricht in der Liste des Tâitt. Br. offenbar Vivasvant, der Gott der aufleuchtenden Sonne, der dort auch an achter Stelle steht (s. die obige Anm.).

dessen Hervorkommen aus dem Meere der vorausgehende Vers (7) schildert. An der Spitze der Weltentwicklung aber stehen Daksha und Aditi. Mit Daksha als Urprinzip offenbar gleichgestellt ist der Weltenschmied, welchen Vers 2 mit dem bekannten Namen des Gebetesherrn, Brahmaṇaspati, bezeichnet:

Brahmaṇaspati hat die Welt
Als ein Schmied zusammengeschweißt.

Auch diese Vorstellung des Weltenschmiedes ist mehr mythologisch als philosophisch. Sie erscheint ähnlich in dem ersten Liede von Viçvakarman (RV 10, 81, 3) und findet sich in urwüchsiger Form bekanntlich auch bei den Finnen, in ihrem Ilmarinen. Ganz singulär aber ist, wie es scheint, das Bild, welches unser Dichter in Vers 6 und 7 seines Liedes zeichnet, unmittelbar nachdem er von der Entstehung der seligen Götterschar, nach Daksha und Aditi, erzählt hat. Und hier kommen wir zu dem Göttertanz.

Grassmanns Übersetzung von Vers 6 ist eine ungenügende. Er sagt:

Als dort ihr standet in der Flut,
O Götter, wohl befestiget,
Da flog von euch der dichte Staub
Hinweg gleichwie von Tanzenden.

Das Irrige und Irreführende dieser Übersetzung liegt in der Wiedergabe von *súsaṃrabdhā(ḥ)* durch ‚wohl befestiget'. Das kann das Wort nicht heißen, denn Wurzel *rabh c. sam* hat niemals die Bedeutung ‚befestigen', sondern bedeutet vielmehr — wie das PW ganz richtig sagt — ‚anfassen, packen, zugreifen, sich gegenseitig fassen (zum Tanz, Kampf usw.)'; das Partizipium *saṃrabdha* daher ‚sich an den Händen haltend, Hand in Hand, eng verbunden'. Man begreift auch bei Grassmanns Übersetzung nicht, wenn die Götter ‚wohl befestiget' in der Flut stehen, wie dann dichter Staub von ihnen ausgehen kann. Geradezu in das entgegengesetzte Extrem verfällt dagegen Ludwig, wenn er in seiner Übersetzung des Verses sagt: ‚Als ihr Götter dort im Meere in heftiger Bewegung euch befandet, da ging, als tanztet ihr, scharfer Staub von euch aus.' Diese Fassung

ließe sich wohl eher verteidigen als die GRASSMANNsche, denn *rabh* c. *sam* heißt auch ‚in Eifer, in Aufregung geraten', und daher *saṃrabdha* ‚in Eifer geraten, angeregt, aufgeregt, innerlich erfaßt', doch man sieht leicht, daß auch diese Bedeutung von dem Begriff ‚fassen, erfassen' ausgeht, und ein innerliches Erfaßtsein, Ergriffensein, eine innerliche Aufregung ist noch keine körperliche Bewegung, wie sie LUDWIGS Übersetzung doch wohl annimmt und wie sie auch zur Erregung dichten Staubes notwendig sein dürfte. Das Nächstliegende ist jedenfalls, *súsaṃrabdha* durch ‚sich gut oder fest an der Hand fassend, haltend' zu übersetzen, etwa so wie auch DEUSSEN sagt (a. a. O. p. 146):

Als, Götter! ihr im Wogenschwall
Euch alle faßtet an der Hand,
Da, wie von Tanzenden, von euch
Staubwolken wirbelten empor.

‚Im Wogenschwall' läßt sich freilich auch gerade kein dichter Staub aufwirbeln, wie von Tanzenden. Der Text hat *salilé*, also ‚im Meere', allein dieses Meer zu Anfang der Weltentwickelung ist doch auch nicht mit gewöhnlichem Maßstabe zu messen. Es ist ja doch jenes *apraketáṃ salilám*, das unterschiedslose Meer, im Nâsadâsîya-Liede (RV 10, 129, 3), das wir uns vielmehr als eine Art Chaos im Weltenanfang zu denken haben, nicht etwa als ein Meer nach unseren Begriffen. DEUSSEN setzt das Meer, dies *salilám*, gewiß richtig dem *sad*, d. h. dem Seienden, der Aditi und Uttânapad, der Weltengebärerin unseres Liedes, gleich und definiert es als die Urmaterie (a. a. O., p. 144). Allerdings kehrt in mehreren der kosmogonischen Hymnen die Bezeichnung *ā́paḥ* ‚die Wasser' als weltschöpferische Potenz an analoger Stelle wieder (cf. RV 10, 82, 5 und 6; 10, 121, 7 und 8), aber auch die *ā́paḥ* dürfen in dieser Eigenschaft kaum allzusehr gepreßt werden und sind von jenem *salilám* schwerlich scharf unterschieden. Zur Vergleichung mit unserer Stelle erscheinen besonders interessant die Verse des zweiten Viçvakarman-Liedes (RV 10, 82, 5 und 6), denn hier findet sich auch in den ur-

anfänglichen *á'paḥ* die Schar der Götter zusammen, wenn auch von Tanz und Staub nicht die Rede ist:

5. Jenseits des Himmels, jenseits dieser Erde,
Was jenseits liegt von Göttern und Dämonen —
Was war der erste Keim wohl in den Wassern,
Dort wo die Götter sich zusammen sahen?

6. Ihn trugen ja als ersten Keim die Wasser,
Wo all' die Götter sich zusammen fanden,
Den Einen, in des Ewigen Nabel eingefügt,
Auf welchem alle diese Welten ruhen.

Kein Zweifel — diese Urwasser (*á'paḥ*), wo die Götter alle sich zusammen sahen (*samápaçyanta*), sich zusammen fanden (*samágachanta*), sie entsprechen dem Meere (*salilám*) des Götterursprungliedes, wo die Götter, sich fest an der Hand haltend, zusammen standen (*súsaṃrabdhâ átishṭhata*) und wo dann dichter Staub von ihnen fortflog wie von Tanzenden. Aber nur in unserem Liede RV 10, 72 ist die Szene lebendig ausgemalt, in fast grotesker Lebendigkeit. Die Götter halten sich fest an der Hand — etwa wie bei einem Ringelreigen — und der dichte Staub, den sie aufwirbeln, zeigt uns deutlich, daß sie in sehr lebhafter, energischer Bewegung begriffen sind. Welcher Art ist diese Bewegung? *nṛ́tyatâm iva* sagt der Text, ,wie von Tanzenden'. Wir können aber wohl auch sagen ,als von Tanzenden'. Im ersteren Falle wäre es ein bloßer Vergleich, bei dem die Art der Bewegung dunkel bliebe, nur das Aufwirbeln, resp. Fortfliegen des Staubes stünde als das tertium comparationis fest.[1] Im zweiten Falle würde angenommen, daß die Götter tatsächlich tanzen, eine Art energischen Rundreigen aufführen, und daß da der dichte Staub von ihnen nur so fortfliegt, wie solches eben bei Tanzenden auch sonst der Fall zu sein pflegt. Ich halte das Letztere jetzt für das einzig Wahrscheinliche und übersetze den Vers dementsprechend:

---

[1] *átrâ vo nṛ́tyatâm iva tîvró reṇúr ápâyata.*

6. Als dort ihr, Götter, in dem Meer
Standet, euch haltend an der Hand,
Da flog von euch als Tanzenden[1]
Der dichte Staub nur so davon.

Daß DEUSSEN die Sache wesentlich ebenso auffaßt, ersehen wir aus p. 144 a. a. O., wo er von dem Wogenschwall (*salilám*) spricht, ‚in welchem alle Götter herumtanzen‘.[2] Es ist auch in der Tat schwer zu sagen, welche energische, Staub aufwirbelnde Bewegung die sich fest an den Händen haltenden Götter wohl ausführen könnten, wenn es nicht die Bewegung des Tanzens, eines leidenschaftlichen Rundreigens, sein soll. Ist es aber diese, dann ist auch die originelle, ja groteske Szene durchaus deutlich. In dem Urmeer, der Urmaterie (*salilám*, cf. DEUSSEN a. a. O., p. 144), tanzen die Götter einen stürmisch wilden Rundreigen, daß der Staub nur so davonfliegt.

Wozu tun die Götter das?

Wer die zaubermächtige Gewalt des Tanzes in der Vorstellung primitiver Völker kennt — des Tanzes der Schamanen, der Zauber-

---

[1] Das *iva* fasse ich hier ebenso wie in RV 1, 92, 4 bei der Schilderung der Ushas als einer sich schmückenden Tänzerin; vgl. mein Buch *Mysterium und Mimus im Rigveda*, p. 44. Daß Ushas sich tatsächlich als eine Tänzerin betätigt, beweist ihr an anderer Stelle erwähnter ‚Tanz‘ (*nṛiti*, vgl. RV 10, 29, 2), wie auch reichliche Parallelen bei den verwandten arischen Völkern: die Tanzplätze der Eos, das Tanzen des Uhsing, des lettischen Gottes der im Frühling aufsteigenden Sonne, das Tanzen der Sonne am Morgen (resp. auch am Abend) ihrer großen Festtage nach der Vorstellung der Germanen und Slaven; vgl. *Mysterium und Mimus*, p. 44 — 46 und meinen Aufsatz ‚Lihgo, Refrain der lettischen Sonnwendlieder‘, p. 4 des Separatabdruckes. — Der Gebrauch des *iva* berührt sich in beiden Fällen mit demjenigen des lateinischen *ut*, wie auch des griechischen ὡς, ὥστε, vgl. R. KÜHNER, *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache* II, p. 965 und R. KÜHNER, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, 3. Aufl. II, p. 493; Cornelius Nepos Alc.: Alcibiades in dicendo satis exercitatus fuit, ut Atheniensis (als ein Athener, denn die Athener waren sehr geübt im Reden); Cicero Tusc. 1, 43, 104: Diogenes, ut Cynicus, asperius projici se jussit inhumatum; Cic. de or. 2, 1, 2: quos tum, ut pueri, refutare domesticis festibus solebamus (als Knaben; von Knaben konnte nichts anderes erwartet werden); Homer, Ilias 3, 380. 381 τὸν δ' ἐξήρπαξ' Ἀφροδίτη ῥεῖα μάλ' ὥστε θεός = ut dea, als eine Göttin, entsprechend ihrer Eigenschaft als Göttin; Soph. Oed. Rex. 1078 φρονεῖ γὰρ ὡς γυνὴ μέγα als ein Weib, da sie ja ein Weib ist u. dgl. m.

[2] Auch DEUSSEN findet darin eine Anlehnung an RV 10, 82, 6.

priester, des Tanzes der Götter —, der wird nicht daran zweifeln können, daß die Götter mit diesem Tanz in dem Urmeere, der Urmaterie, etwas wirken, bewirken, schaffen wollen. Und was dies ist, das sagt uns ja auch der folgende Vers (7) deutlich genug, der davon erzählt, daß die Götter — gleichwie die Yatis — die Wesen oder Welten (*bhúvanâni*) schwellen, d. h. wachsen und werden ließen (*ápinvata*), und daß sie die im Meere bis dahin verborgene Sonne herbeischafften. Daran schließen sich die beiden letzten Verse, von Aditi und ihren Söhnen, deren achter eben die Sonne, der Sonnenvogel, gewesen sei.

Wenn der Göttertanz in der Urmaterie das Schwellen, Wachsen und Werden der Wesen oder Welten bewirkt, dann stimmt das ganz zu der wohlbekannten Vorstellung, daß der zauberkräftige Tanz Wachstum und Gedeihen in der ganzen Natur zu bewirken vermag, und es ist geradezu nichts weiter als die Projektion des zaubermächtigen Göttertanzes in den Anfang der Weltentwicklung, wo er nun als kosmogonische Macht wirksam ist. Es wäre durchaus nicht irgendwie auffällig, wenn auch das Hervorkommen der Sonne aus dem Meere derselben Zaubermacht zugeschrieben würde. Gewiß, es heißt, daß die Götter die Sonne ‚herbeischafften‘.[1] Aber die Götter tanzten eben ihren wilden Tanz, und nichts liegt näher — nach den Vorstellungen primitiver Menschen — als der Gedanke, daß die Götter eben gerade durch diesen zauberkräftigen Tanz ihre schöpferischen Wunder wirkten, — nicht nur das Schwellenmachen, d. h. Wachsenmachen der Wesen oder Welten, sondern auch das Herbeischaffen der Sonne.

Ein Wort in Vers 7 habe ich mit Absicht noch nicht übersetzt. Es heißt dort, daß die Götter die Wesen oder Welten schwellen, d. h. wachsen und werden ließen — ‚wie die Yatis‘, *yátayo yathâ*. Wer sind diese Yatis, denen die Götter hier verglichen werden?

Die Yatis erscheinen an ein paar Stellen des Rigveda neben dem altberühmten priesterlichen Geschlechte der Bhṛigus genannt

---

[1] RV 10, 72, 7 *â' sû'ryam ajabhartana.*

und dürften darnach wohl ebenfalls ein altes priesterliches Geschlecht oder eine bestimmte Priesterordnung gewesen sein. So RV 8, 6, 18: *yá indra yátayas tvâ bhṛ́igavo yé ca tushṭuvúḥ, máméd ugra çrudhî hávam* ‚wenn auch, o Indra, dich (einst) die (bekannten) Yatis und Bhṛigus gepriesen haben, so höre doch auch auf diese meine Anrufung‘, d. h. welche berühmten Priestergeschlechter oder Priesterordnungen dich auch einst angerufen haben, verschmähe doch auch meine Anrufung nicht. Und RV 8, 3, 9: *tát tvâ yâmi suvî́ryaṃ tád bráhma pûrvácittaye, yénâ yátibhyo bhṛ́igave dháne hité, yéna práskaṇvam ấvitha,* ‚Ich bitte dich um jene Zauberkraft, um jenen frommen Spruch sogleich, mit welchem du (einst) den Yatis, den Bhṛigu im Kampf (geholfen hast), mit welchem du den Praskaṇva fördertest.‘[1]

Dieselben Yatis sind es offenbar auch, von welchen mehrfach in den Yajurveden und Brâhmaṇas die seltsame Legende erzählt wird, Indra habe sie den *sâlâvṛikas* oder *sâlâvṛikeyas,* d. h. hyänenartigen Tieren zum Fraße vorgeworfen. Warum er das tut, ist nicht deutlich. Mehrfach wird auch bloß davon erzählt, wie die Yatis von den *sâlâvṛikas* oder *sâlâvṛikeyas* gefressen wurden, ohne daß Indra dabei erwähnt wird.[2]

Nach Kâṭh. 11, 10 werden die Köpfe der von den *sâlâvṛikeyas* gefressenen Yatis zu Kharjûra-Bäumen (Phoenix sylvestris); ihr Somatrunk (*somapîtha*) fliegt aufwärts und geht in die Karîrafrüchte ein, welche nunmehr beim Opfer (zur Regenbeschaffung) verwendet werden, da man durch Somaopferung den Regen vom Himmel herabholt. Ähnlich TS 2, 4, 9, 2 und auch Kâṭh. 36, 7.[3] Eine andere Pointe hat die Erzählung Kâṭh. 25, 6. Da flüchten sich die Yatis vor den *sâlâvṛikeyas* auf die Uttaravedi. Hier können jene sie nicht

[1] Neben Bhṛigu wird Yati auch erwähnt in einem Verse, welcher AV 2, 5, 3 offenbar verstümmelt vorliegt. Die anderen Texte, auch der Pâipp. AV, lesen *yatir na,* parallel zu *bhṛigur na* (nicht *yatîr na*); vgl. die Anm. zu WHITNEYS Übersetzung des AV; SV 2, 304; Çâṅkh. Çr. 9, 5, 2; Âçval. Çr. 6, 3, 1.

[2] Vgl. Kâṭh. 8, 5 (p. 88, Z. 19); 11, 10 (p. 157, Z. 5); 25, 6; 36, 7; TS 2, 4, 9, 2; 6, 2, 7, 5; Ait. Br. 7, 28 usw.

[3] Vgl. den Text bei WEBER, *Ind. Studien* 3, p. 465. 466.

angreifen. Da lacht einer von den Yatis unpassenderweise und nun sind sie angreifbar, werden einzeln dort herausgezerrt und gefressen. Daher soll man nicht unnützerweise lachen.[1]

Unter den Yatis, welche Indra den *sâlâvṛikeyas* zum Fraße vorwirft, erscheint Kâṭh. 8, 5 (p. 88, Z. 20) ein Ṛishi namens Syûmaraçmi. Während die Unglücklichen gefressen werden, entzieht sich Syûmaraçmi diesem Schicksal durch die Flucht, indem er in das Roß eindringt (*açvaṃ prâviçat*). Daher beriecht das Roß den eigenen Mist (!). Die Geschichte wird anläßlich des Agnyâdhânam erzählt, wo ein Roß im Zuge vorangeführt wird. Auch Agni ist angeblich in das Roß eingedrungen. — Ein Syûmaraçmi wird RV 1, 112, 16 als Schützling der Açvinen — neben Çayu, Atri, Manu — erwähnt; ebenso Vâl. 4, 2 als einer der Frommen, bei welchen Indra in der Vorzeit den Soma getrunken. Ob Identität vorliegt, müssen wir dahingestellt sein lassen. Die Anukramaṇikâ nennt als Verfasser von RV 10, 77 und 78 einen Syûmaraçmi Bhârgava. Halten wir diesen mit dem Yati desselben Namens in Kâṭh. 8, 5 zusammen, so haben wir — auch ganz abgesehen von einer Möglichkeit der Identität dieser Personen — durchaus wieder den Eindruck einer näheren Zusammengehörigkeit der Yatis mit den Bhṛigus.

Eben dieselben Yatis findet nun auch schon das *Petersburger Wörterbuch* in unserem Götterursprungliede und bemerkt mit Beziehung auf den oben behandelten Vers RV 10, 72, 7 von den Yatis: ‚Es scheint ihnen eine Tätigkeit bei der Bildung der Welt zugeschrieben zu werden.‘ Auch GRASSMANN hat in seinem Wörterbuche das *yâtayo yathâ* in unserem Verse als Eigennamen jenes alten Geschlechtes gefaßt, doch in seiner Übersetzung gibt er das Wort appellativisch durch ‚Herrscher‘ oder ‚starke Herrscher‘ wieder:

Als dann wie starke Herrscher ihr,
O Götter, schwellen ließt die Welt —

Die Bedeutung ‚Lenker, Leiter‘ gibt er dem Worte auch in seinem *WB* für zwei andere Stellen des Rigveda, und leitet es dem-

[1] Der Text bei WEBER, *Ind. Studien* 3, p. 466.

entsprechend von der Wurzel *yam* ‚lenken‘ ab. Wesentlich anders übersetzen unseren Vers LUDWIG und DEUSSEN. LUDWIG sagt: ‚Als ihr, Götter, wie Arbeiter die Wesen berieseltet‘; und DEUSSEN:

Als ihr, Götter, mit Strebekraft
Heraus die Welten quellen ließt —

‚wie Arbeiter‘ und ‚mit Strebekraft‘ deckt sich zwar nicht ganz, doch ist es wohl deutlich, daß sowohl LUDWIG wie auch DEUSSEN das Wort *yáti* nicht von der Wurzel *yam* ‚lenken‘, sondern von der Wurzel *yat* ‚sich anstrengen, sich eifrig bemühen‘ ableiten. Das tut auch das *PW*, wenigstens für die große Mehrzahl der Stellen des Rigveda, — mit alleiniger Ausnahme von RV 9, 71, 7, das mit einem Fragezeichen unter das dritte *yáti* mit der Bedeutung ‚1. Lenkung, Festhaltung, 2. Pause, Cäsur‘ gestellt ist, und zwar in die zweite Rubrik.

In der Tat ist es nicht durchaus notwendig, daß wir *yáti* an allen Stellen des Rigveda in der gleichen Weise etymologisieren. Es gibt in den Brâhmaṇas ein Substantiv *yáti* ‚Leitung, Festhaltung‘ von der Wurzel *yam* ‚lenken, leiten‘ (z. B. *viçâ'ṃ yátyâi* u. dgl. m.), darum könnte aber doch der Name der Yatis sehr wohl, wie auch ein appellativisches *yáti* an anderen Stellen, von *yat* ‚sich eifrig bemühen, sich anstrengen‘ abgeleitet werden.

GRASSMANNS Bedeutung ‚Lenker, Leiter‘ oder ‚Führer‘ paßt vortrefflich für das Wort in dem Verse RV 7, 13, 1, wo die Opfergabe dargebracht wird dem Agni Vâiçvânara, *‚yátaye matînâ'm‘*, d. i. dem Lenker, resp. Führer der Andachtslieder oder Gebete. Hier dürfen wir wohl ein konkretes *yáti* von *yam* unbedenklich annehmen. Schwieriger und dunkler ist die andere Stelle des Rigveda, wo *yáti* ebenfalls appellativisch gebraucht zu sein scheint, nämlich RV 9, 71, 7. Hier ist mit der Bedeutung des *PW* ‚Pause, Cäsur‘ gewiß nichts anzufangen. Aber auch die Bedeutung in GRASSMANNS *WB* ‚Lenker, Leiter‘ will nicht passen. GRASSMANN hat dieselbe auch in seiner Übersetzung selbst fallen gelassen und gibt das Wort dort durch ‚strebend‘ wieder, leitet es also von der Wurzel *yat* ‚streben, sich bemühen‘ ab. Es ist da vom Soma die Rede, dem schmucken, röt-

lichen Weisen des Himmels, dem Stier, der seinen Kühen (der Milch) entgegenbrüllt. Das Wort *yáti* im zweiten Avasâna des Verses steht neben *parâyáti* und *sahásraṇîti*, und es läßt sich allenfalls übersetzen: ‚tausend Wege habend, strebend, fortstrebend‘ usw. Doch ist die Stelle durchaus nicht klar genug, um irgend etwas Sicheres für die Bedeutung des Wortes *yáti* aus ihr zu erschließen. Und wenn Grassmann sagt: ‚Auf tausend Wegen strebend hin und her bestrahlt die vielen Morgenröten wie ein Sänger er‘, so übersetzt dagegen Ludwig: ‚der (her) und hinweg lenkt‘ leitet das Wort also hier von *yam* ‚lenken‘ ab. Es ist da keine volle Sicherheit zu gewinnen.

Außer diesen beiden Stellen, wo *yáti* keinesfalls Eigenname, sondern Appellativ ist, haben wir aber nur noch die beiden schon früher angeführten Verse im Rigveda, wo es Eigenname zu sein schien, resp. Name eines Priestergeschlechtes. Und dazu dann unsere Stelle RV 10, 72, 7.

Welche Bedeutung wird unter so bewandten Umständen für unsere Stelle anzunehmen sein?

Bei der Beantwortung dieser Frage sollte, wie mich dünkt, auch das spätere Appellativum *yati* ‚ein Asket, ein Mann, der der Welt entsagt hat‘, nicht unberücksichtigt bleiben. Das *PW* hat gewiß Recht, wenn es dieses Wort mit jenen uralten Yatis, die neben den Bhṛigus genannt werden, unter dieselbe Rubrik stellt, als Nr. 2, dasselbe also ebenfalls von der Wurzel *yat* ableitet und nur dazu bemerkt, daß für die Festsetzung seiner Bedeutung ein mit Wurzel *yam* angenommener Zusammenhang beigetragen haben mag; *yam* bedeutet ja auch ‚zügeln, bändigen‘ und wird speziell von der Selbstbezwingung der Asketen, der Bändigung der Sinne, der Leidenschaften gern gebraucht.

Es ist nun keineswegs notwendig, jene alten, meist im Plural erwähnten Yatis der vedischen Texte als ein Geschlecht, eine Familie, resp. als Name eines solchen zu fassen. Auch die Bhṛigus sind vielleicht nicht durchaus in diesem Sinne zu beurteilen. Die Bhṛigus stehen offenbar den Atharvans nahe, da Bhṛigus wie Atharvans beide mit der ersten Gewinnung des Feuers zu tun haben.

Die Atharvans aber sind gewiß nicht eine Familie, sondern eine alte Priesterordnung, und zwar — wie schon ihr Name lehrt — alte Feuerpriester. Daß sie Zauberpriester waren, geht wohl deutlich daraus hervor, daß das Wort *atharvan* geradezu auch Zauberspruch bedeutet und im Plural, mit dem Plural von *aṅgiras* verbunden, zur Bezeichnung des Atharvaveda dient.[1] Solch alte Feuerpriester und Zauberpriester dürften auch die ihnen verwandten Bhṛigus gewesen sein, deren Name ja auch schon auf das Feuer hindeutet (= Φλεγύαι).[2] Und wenn wir die Yatis im Rigveda mehrmals neben den Bhṛigus genannt finden, so wird der Schluß nicht zu kühn sein, daß auch sie eine bestimmte Ordnung oder Klasse von alten Zauberpriestern, Schamanen der Vorzeit gewesen sein dürften. Vielleicht nicht gerade Feuerpriester speziell — nur Kâṭh. 8, 5 sehen wir die Yatis in näherer Beziehung zum Feuerkult —, eher schon Regendoktoren — wenigstens werden ihre Überreste zu regenschaffenden Potenzen —, auf jeden Fall aber doch wohl Zauberpriester, Schamanen. Unter dieser Voraussetzung läßt sich das spätere Appellativum *yati* ‚Asket‘ verhältnismäßig leicht an jene alten *yátayaḥ* anknüpfen. Ist doch die Zauberkraft der Asketen ein sehr hervorstechender Zug in ihrem Wesen. Dem Wandel der Vorstellungen im Laufe der Jahrhunderte, welche von der altvedischen zur epischen und klassischen Zeit des Mittelalters hinführten, entspricht ganz gut die Umwandlung der alten primitiven Zauberpriester oder Schamanen in die späteren zaubermächtigen Asketen. Auch die Etymologie stimmt dazu. Wenn die Wurzel *yat* eine starke, energische Anstrengung, ein energisches Sichbemühen bezeichnet, dann paßte sie gewiß vortrefflich zu der Bildung eines Namens für jene mit mächtiger, physischer und psychischer Anstrengung ihren Zauber wirkenden Schamanen. Ein ganz ähnlicher Begriff liegt ja auch in der Wurzel *barh, bṛih,* von welcher das Wort *brahman* gebildet ist, und die Glut des *tapas,* von welchem

---

[1] Vgl. M. WINTERNITZ, *Geschichte der indischen Literatur*, Bd. I, p. 103—105.

[2] Vgl. meinen Aufsatz ‚Apollon-Agni‘, KUHNS *Zeitschr. f. vgl. Sprachf.* N. F. Bd. IX, p. 219.

schon der Rigveda weiß, deutet auf ähnliche, mächtige innere Anstrengung, ein heißes Bemühen hin.

Wenn wir nun versuchsweise für jene *yátayaḥ* die Bedeutung ‚Zauberpriester, Schamanen, Zauberer‘ annehmen, dann paßt dieselbe so gut wie kaum etwas anderes in das Lied vom Ursprung der Götter und der Welt hinein. Gleich den Zauberpriestern, den Schamanen oder Zauberern einer uralten, primitiven Zeit führen die Götter in dem Nebel der noch ungestalteten Urmaterie ihren Zaubertanz aus und die Wirkung desselben ist das Anschwellen, das Wachsen und Werden der Wesen, resp. der Welten. Und kraft solcher Anstrengung steigt auch die vorher verborgene Sonne aus dem Meere hervor. Ich möchte also die Worte *yátayo yathâ* geradezu übersetzen durch ‚wie Zauberpriester, wie Schamanen, wie Zauberer‘:

7. Als, Götter, so wie Zaubrer ihr
Die Welten schwellen, wachsen ließt,
Da schafftet ihr die Sonne her,
Die in dem Meer verborgen war.[1]

Das ganze, wie mich dünkt, ebenso schöne wie merkwürdige, wenn auch in einigen Zügen gewiß groteske Lied würde demnach in Übersetzung etwa folgendermaßen zu lauten haben:

1. Der Götter Ursprung wollen wir
Verkünden voll Bewunderung,
Für den, der — bei der Lieder Klang —
Es fassen mag in künft'ger Zeit.

2. Brahmaṇaspati hat die Welt
Wie ein Schmied zusammengeschweißt;
In der Götter uralter Zeit
Aus dem Nichtsein entsprang das Sein.

[1] Geldner hat in seiner wertvollen Abhandlung ‚Zur Kosmogonie des Rigveda‘ (Marburger Rektoratsschrift 1908) p. 5 und 6 leider nur Vers 1—5 des Liedes RV 10, 72 übersetzt, so daß gerade die für uns hier wichtigsten Verse 6 und 7 dort nicht gegeben sind.

3. In der Götter frühester Zeit
Aus dem Nichtsein wurde das Sein,
Darnach die Himmelsgegenden
Aus der Weltengebärerin.

4. Geboren ward aus ihr die Welt,
Und aus der Welt die Räume all;
Aus Aditi entstand Daksha,
Aus Daksha wurde Aditi.

5. Ja, Aditi geboren ward,
Die deine Tochter, Daksha, ist!
Nach ihr der sel'gen Götter Schar,
Genossen der Unsterblichkeit.

6. Als dort ihr, Götter, in dem Meer
Standet, euch haltend an der Hand,
Da flog von euch, als Tanzenden,
Der dichte Staub nur so davon.

7. Als, Götter, gleichwie Zaubrer ihr
Die Welten schwellen, wachsen ließt,
Da schafftet ihr die Sonne her,
Die in dem Meer verborgen war.

8. Acht Söhne hat die Aditi,
Die sie gebar aus ihrem Leib —
Mit sieben stieg sie himmelan,
Den Vogel aber warf sie weg.

9. Mit sieben Söhnen Aditi
Stieg zu dem Urgeschlecht hinauf;
Zur Geburt und zum Sterben bald
Trug sie den Vogel wieder her.

Der Gedankengang des Liedes, das neue philosophische Ideen in ein altmythologisches Gewand kleidet, wäre etwa der folgende. Nach einer stimmungsvoll ankündigenden Einleitung heißt es: Brahmaṇaspati (das Urprinzip) ließ als Weltenschmied aus dem Nichtsein

das Sein hervorgehen. Dies Sein = Urmeer = Aditi = Weltengebärerin[1] läßt aus sich die Welt, läßt vor allem zuerst Daksha aus sich hervorgehen, den Erstgeborenen, welcher wiederum gleich dem Urprinzip (= Brahmaṇaspati) ist und als solches eben auch wiederum Vater der Aditi. Nach Aditi erst entsteht die Schar der seligen, unsterblichen Götter. Diese tanzen im Urmeer (Aditi) einen energischen Zaubertanz und lassen dadurch die Wesen, resp. die Welten oder alle Dinge überhaupt (*bhúvanâni*), schwellen, wachsen und werden, lassen so auch die früher verborgene Sonne aus dem Meere hervorgehen. Auch die Sonne, der himmlische Vogel, ist somit aus Aditi hervorgegangen. Der Dichter erinnert sich aber alsbald der feststehenden alten Vorstellung, nach welcher Aditi doch nur sieben Söhne hat. Nun wohl, auch der Sonnenvogel ist ihr Sohn, nur kein ebenbürtiger. Mit ihren sieben Söhnen, den Âdityas, weilt Aditi dauernd droben in der Himmelshöhe. Das Schicksal des Sonnenvogels aber ist, täglich neu geboren zu werden und wieder zu sterben.

Ich denke, daß bei solcher Auffassung das Lied durchaus gut verständlich ist und daß es in Vers 6 und 7 uns eine neue Bestätigung der zaubermächtigen Bedeutung des Tanzes, insonderheit des Göttertanzes bietet, der hier bei der Weltentstehung eine wichtige, entscheidende Rolle spielt.

[1] Vgl. Deussen, a. a. O., p. 144.

Über Musils Forschungsreisen.[1]

Von

R. Brünnow.

(Schluß.)

p. 149: Kammern, Altarnischen, Klause, nabatäische Inschriften, Bogengrab mit einer Altarnische links von der Tür. Hinab durch die Schlucht Ḫararîb 'Ejâl ʿAwde, in deren oberem Teil fünf Gräberanlagen sind, nach dem Sejl eṣ-Ṣijjaṛ = Br. Westlicher Sîḳ.

p. 150: Steinbrüche, Altarnische (Fig. 119), nabatäische Inschrift (vgl. Br. 428).

p. 150: el-Bêḏa (Fig. 120). — p. 152: Petra von Nordosten (Fig. 121).

Im zweiten Teile sind es vor allem die ausführlichen Beschreibungen der Städte Kornûb (p. 25—27), Sbejṭa (p. 38—43), el-Mešrefe (p. 44—45), er-Rḥejbe (p. 79—83), el-ʿAwǵâ (p. 88—102) und ʿAbde (p. 106—151), — vgl. auch el-Ḫalaṣa (1, 202 sq.) —, die unsere Aufmerksamkeit fesseln. Die zahlreichen Photographien und Pläne, die leider auch hier in den seltensten Fällen zu dem ihnen zugehörigen Texte gestellt und nicht immer mit einer genügend genauen Bezeichnung versehen sind, — bei Figg. 87 und 93 handelt es sich doch um zwei ganz verschiedene Türme, — gewähren ein anschauliches Bild von diesen alten Niederlassungen, von denen man bisher so wenig gewußt hat. Ich muß es mir versagen, auf die Einzelheiten näher einzugehen, zu deren Würdigung ein eigener Band erforderlich wäre, und beschränke mich auf einige wenige Punkte.

[1] ALOIS MUSIL, *Arabia Petraea*, Band II: Edom, topographischer Reisebericht. 1. Teil. Mit einer Umgebungskarte von wâdi Mûsa (Petra) und 170 Abbildungen im Texte. — 2. Teil. Mit einer Übersichtskarte des Dreiecknetzes und 152 Abbildungen im Texte.

Die genannten Städte liegen sämtlich auf Hügeln oder langgestreckten Rücken und kennzeichnen sich schon durch ihre Lage als vorrömische Niederlassungen. In ihrer jetzigen Gestalt scheinen sie aus der späteren Zeit des Kaiserreichs zu stammen, wenn nicht gar aus dem Jahrhundert des Justinian; ältere Anlagen sind in nur geringer Zahl vorhanden. Diese Gegend wird eben erst in der nachkonstantinischen Zeit eine größere Bevölkerung erhalten haben, als der Negeb ein Hauptdurchgangspunkt für die zahlreichen Sinaipilger geworden war. Nur von ʻAbde (Oboda, Eboda) und el-Ḫalaṣa (Elusa) sind die alten Namen mit Sicherheit bekannt; Musils Identifikation von el-ʻAwǵa mit Augustopolis, die wohl nur auf dem Gleichklang der Anfangssilben beruht, ist deshalb nicht wahrscheinlich, weil die offenbar geographisch geordnete Liste des Hierocles Augustopolis zwischen Petra und Arindela stellt, wonach wir es etwa in dem heutigen eš-Šôbak zu suchen hätten.[1]

Bei der Beschreibung von ʻAbde hätte die schöne Aufnahme der französischen Dominikaner in Jerusalem angeführt werden sollen (*Revue biblique* 1904, p. 403—424, 1905, p. 74—89). Manches ist dort genauer angegeben, obwohl man nicht das zusammenhängende Bild erhält, das die durch zahlreiche Photographien erläuterte Beschreibung Musils bietet. Das römische Lager im Nordosten der Stadt glaube ich doch, im Gegensatze zu der in der *Revue biblique* 1904, p. 414 ausgesprochenen Meinung, der früheren Zeit zuschreiben zn müssen; die runden Eck- und halbrunden Zwischentürme sind denen in Odruḥ und el-Leǵǵûn durchaus ähnlich und später hat man die Kastelle nicht mehr so gebaut. ʻAbde wird im zweiten Jahrhundert der südlichste Punkt in diesem Gebiete gewesen sein, den man militärisch besetzt hielt; später, in der nachdiokletianischen Periode, als die kleinen Kastelle in der ʻAraba und am äußeren Limes gebaut wurden, hat man diese Festung nicht mehr benutzt,

[1] Hierocles 721: Petra, Augustopolis, Arindela, Characmoba, Areopolis, Zoara, Mampsis usw.; ähnlich auch Georgius Cyprius. Freilich sind die Städte in anderen Provinzen nicht immer nach geographischen Gesichtspunkten geordnet.

und wir finden sie deshalb ebensowenig wie Odruḥ in der Notitia dignitatum erwähnt.

Erst durch diesen zweiten Band kommt die Karte von Arabia Petraea zu ihrem vollen Rechte, denn gerade auf edomitischem Gebiete hat Musil in topographischer Hinsicht das Meiste und wohl auch Wichtigste geleistet. Mit Hülfe dieser Karte, unter Berücksichtigung der im Texte enthaltenen Routenbeschreibungen, ist es endlich möglich geworden, in die von der Peutinger-Tafel gegebene Darstellung des Gebietes im Süden und Westen von Petra etwas Licht zu bringen. Die Entfernungen der sicher identifizierten Ortschaften der Tafel stimmen genau mit denen der Karte überein: Elusa-Ḫalaṣa ist in der Tat 71 Meilen von Jerusalem und 24 von Oboda-ʿAbde entfernt und von Petra bis Zadagatta-ʿAin Ṣadaḳa sind es auch genau 18 Meilen. Wir sind also durchaus berechtigt, den Angaben der Tafel auch hier Vertrauen zu schenken. Zunächst wollen wir versuchen, Thamaro zu lokalisieren, das sicher mit der von Euseb. Onom. 210, 86 erwähnten römischen Militärstation Thamara und dem Θαμαρα der Mosaikkarte von Mâdebâ identisch und in dem Θομαρων des Kaiserediktes von Beersabe gewiß wiederzuerkennen ist. Auf der Tafel zweigt die dorthin führende Straße etwa halbwegs von der Straße zwischen Elusa und Jerusalem ab; man könnte also zunächst annehmen, daß die 53 Meilen bis Thamaro von dem Abzweigungspunkte ab zu zählen seien. Ist dieser Punkt Hebron, so käme man allerdings mit 53 Meilen genau auf das Römerkastell Ḥoṣob; da aber Thamaro 68 Meilen von Rababatora (Areopolis[1]) liegt, Ḥoṣob dagegen höchstens 50, so ist diese schon aus anderen Gründen unwahrscheinliche Annahme zu verwerfen. Ich sehe keinen anderen

[1] Allerdings ist der Name Rababatora offenbar aus den Namen Rabba (Areopolis) und Batora (Betthoro, Not dign. 37,28 = el-Leǧǧûn) zusammengesetzt und man könnte allenfalls die 53 Meilen herausbekommen, wenn man sie bis el-Leǧǧûn zählt. Es ist aber doch nicht anzunehmen, daß die Peutinger-Tafel gerade hier von der Hauptmilitärstraße abgewichen wäre und an Stelle der an jener Straße gelegenen Stadt Rabba das zehn Meilen nach Südosten zu von ihr entfernte Legionslager als Ausgangspunkt der Zählung gesetzt hätte. Daß der Name des wichtigen Lagers dem Stadtnamen beigefügt wurde, ist bei der geringen Entfernung zwischen beiden ganz erklärlich.

Ausweg, als die 53 Meilen von Elusa ab zu zählen und anzunehmen, es seien hier zwei verschiedene Straßenzüge auf der Tafel zusammengefallen. Gehen wir nun von el-Ḫalaṣa zunächst nach Kornûb und von da direkt südlich, so kommen wir mit 53 Meilen genau an den wichtigen Wasserplatz ʿAin el-Wejbe, dessen heute allerdings recht kümmerliche Palmenhaine den Namen Thamara gut erklären würden. Und von ʿAin el-Wejbe bis Rabba sind es ebenfalls genau 68 Meilen. Eine Straße lief direkt von Kornûb nach Ḥoṣob (I, 23), von wo aus el-Wejbe ebenfalls direkt zu erreichen ist; nach Eusebius l. c. lag Thamara auf dem Wege von Hebron nach Aila und dieser Weg mußte durch Kornûb führen.[1] Daß Überreste alter Anlagen bei el-Wejbe nirgends sichtbar sind, wie MUSIL und vor ihm ROBINSON ausdrücklich berichten, würde nicht allzu schwer ins Gewicht fallen; auch sonst sind alte Niederlassungen gänzlich verschwunden, namentlich wenn sie in der Ebene lagen, — man denke nur an Jericho oder Zoara! Anders wäre es, wenn Ḫirbet el-Mšâš östlich von Bîr es-Sebaʿ wirklich = Maps, Mampsis wäre, denn nach Eusebius l. c. war Thamara von dieser Stadt nur eine Tagesreise weit entfernt, während es von Mšâš bis ʿAin el-Wejbe mindestens 45 Meilen oder 15 Stunden sind. Die Gleichung Maps : Mšâš ist jedoch keineswegs erwiesen und beruht nur auf der übrigens recht zweifelhaften Ähnlichkeit der beiden Namen; wir dürfen die alte Stadt viel eher in den bedeutenden Ruinen des heutigen Kornûb erblicken, das höchstens 30 Meilen oder 10 Stunden, also eine gute Tagesreise, von ʿAin el-Wejbe entfernt ist. Die Identifikation von Kornûb mit Thamara ist deshalb hinfällig, weil die Entfernung bis Rabba auf keinen Fall mehr als 60 Meilen beträgt. Das einzige Bedenkliche bei meinen Erklärungen ist die Verschiedenheit der Namen; aber wie manche andere alte Ortschaften müssen ihre Namen gewechselt haben, da wir sie in den heutigen Benennungen nirgends nachweisen können!

[1] Die 53 Meilen könnten allenfalls auch statt von Elusa, von der Abzweigung der Straße nach Kornûb von der von Elusa über Bîr es-Sebaʿ nach Hebron führenden Hauptstraße gezählt werden; wir wissen aber nicht, wo diese Abzweigung anzusetzen ist. Lag sie etwa bei el-Ksejfe, so stimmt die Sache vorzüglich.

Übrigens kommt doch vielleicht der Name el-Wejbe schon in alter Zeit vor. Die Militärstation Thamara müßte eigentlich in der Notitia dignitatum stehen; man hat es in dem 34, 46 genannten Thamana gesucht (so Thomsen), das aber eher die in Euseb l. c. 260, 98 angeführte, 15 Meilen von Petra entfernte Militärstation Thaiman sein wird, — denn diese dürfte ebensowenig in der Notitia fehlen, — und Seeck identifiziert es mit dem 34, 40 genannten Tarba, was ganz abzuweisen ist. Unter diesen Umständen darf wohl angenommen werden, daß es in der Notitia unter einem anderen Namen vorkommt, und da drängt sich die Ähnlichkeit der Namen Iehibo 34, 42 und Wejbe sofort auf. Wejbe hängt gewiß mit der arabischen Wurzel اوب zusammen, die von den zur Tränke zurückkehrenden Kamelen gebraucht wird; ein von dem Infinitiv أَيْبَةٌ gebildetes Deminutivum أُوَيْبَةٌ *uweibe* ergibt direkt die heutige Form und entspricht der alten mit genügender Genauigkeit.

Es liegt nun nahe, das auf der Mosaikkarte von Mâdebâ unmittelbar im Norden von Thamara gelegene Prasidin (Praesidium) in der kleinen Festung Ḥoṣob wiederzuerkennen; wie Musil hervorhebt (2, 208) ist die Lage von Ḥoṣob sehr wichtig, da es den bequemsten Weg nach Moab, Edom und Arabien beherrscht. Dagegen spricht allerdings, daß in dem Kaiseredikt von Bîr es-Sebaʿ auf das Ḥoṣob (Ḥiṣib) lautlich genau entsprechende Εισειβων ein Praesidium folgt (vgl. Clermont-Ganneau, *Rec. d'Arch. orient.* vii, p. 281). Vielleicht ist Prasidin in der Ruine el-Ḳerje am Südende des Toten Meeres zu suchen, die Musil leider nicht besuchen konnte (2, 210 sq.); der Vorschlag Clermont-Ganneaus (l. c., p. 284), es mit Kornûb zu identifizieren, ist unwahrscheinlich, denn Kornûb war eine Stadt, wie die Kirchen beweisen, und keine bloße Militärstation. Welches von den beiden in der Notitia angeführten Praesidia hier in Betracht kommt, ist unsicher; das eine (34, 35) folgt auf Toloha, das Musil gewiß richtig mit dem etwa 12 Meilen ostwärts von Ḥoṣob gelegenen Kastell aṭ-Ṭlâḥ (2, 209 sq.) identifiziert,[1] das andere steht un-

[1] Toloha ist bereits vom Duc de Luynes mit Ṭlâḥ verglichen worden, der aber das Kastell nicht kannte (*Exploration de la Mer Morte* I, p. 252; vgl. *Rec. d'Arch. orient.* vii, p. 280).

mittelbar vor Iehibo, das wir soeben in ʿAin el-Wejbe—Thamara gesucht haben. Musils Zusammenstellung von Ḥoṣob mit dem in der Notitia 34, 36 genannten Hasta (das mit dem zwischen Azotus und Ascalon gelegenen Ἄσθω Euseb. Onom. 220, 99 gewiß nichts zu tun hat, wie noch Thomsen annimmt), ist nicht unbedingt abzuweisen; wenn Ḥoṣob nicht das Praesidium ist, so sehe ich kaum eine andere Wahl.[1]

Wir gehen nun zu dem südlich von Petra gelegenen Gebiete über. Von Zadagatta-ʿAin Ṣadaḳa bis zur nächsten Station Hauarra hat die Peutinger-Tafel 20 Meilen, die auf der Karte abgemessen uns etwas südlich von el-Ḥumayyime hinabführen; auf Hauarra folgt nach 24 Meilen ein Praesidium, das auf der Karte in der Nähe des Môyet el-Ḥâlde zu liegen käme, wo nach Maughan (s. *Provincia Arabia* i, p. 472) ein Kastell liegen soll, und mit weiteren 21 Meilen gelangen wir zu ad Dianam, in dem Clermont-Ganneau, *Rec. d'Arch. orient.* vii, p. 282 mit Recht das heutige Raḏjân erkennt.[2] Von Aila bis ad Dianam hat die Karte 16 Meilen (die Ziffern vi sind über der x geschrieben), was uns ziemlich in die Gegend der Ruine el-Meneʿijje 10 Meilen südlich von Mâ Raḏjan führt. Ad Dianam ist übrigens als ein Tempel dargestellt, war also wohl gar keine Militärstation. Messen wir aber 21 Meilen rückwärts von el-Meneʿijje, so kommen wir nicht bis zum Môyet el-Ḥâlde, sondern etwa 10 Meilen weiter unten im Wâdi el-Jitm an eine Stelle, an der kein Kastell bekannt ist, die aber ziemlich genau 24 Meilen von dem kleinen Kastell el-Ḳwêra liegt. Will man nun letzteres mit Hauarra identifizieren, wozu auch der Gleichklang der Namen verleitet, so muß man die 20 Meilen zwischen Hauarra und Zadagatta in 30 korrigieren. Wenn dagegen Môyet el-Ḥâlde mit dem Praesidium und el-

[1] Clermont-Ganneau, *Rec. d'Arch. orient.* vii, p. 281 vergleicht Ḥoṣob mit Iehibo, bei dem er auch p. 279 an Phainon denkt. Von Phainon wird aber nirgends erwähnt, daß es eine Garnison hatte.

[2] Musil identifiziert dagegen Praesidium (nicht Phdio, sondern Pfdio geschrieben) mit al-Ḳwêra (s. u.) und ad Dianam mit der Ruine Ruǧm el-Fattîḥ an der Mündung des Wâdi el-Jitm, das allerdings 6 Meilen von el-ʿAḳaba, aber nur etwa 4 von Ilâ entfernt ist (1, 308, 17 und 19, zu p. 260, 265).

Ḥumayyime mit Hauarra identifiziert werden, so kommt ad Dianam etwa beim Môyet Defijje zu liegen, das 10 Meilen von Aila und 6 Meilen von dem Eingang in das Wâdi el-Jitm entfernt ist, was die eigentümliche Schreibung der Meilenzahl zwischen Aila und ad Dianam erklären könnte. Die Lage von ad Dianam ist also nur innerhalb einer Grenze von 10 Meilen zu bestimmen. Man könnte auch an Bîr Ǧbêr denken, das ebenfalls 16 Meilen von Aila liegt und das Musil mit dem zweiten Bestandteil des in seiner ersten Hälfte mit dem heutigen Ḳaḏjân genau übereinstimmenden Namens Eziongeber in Verbindung bringt.

Auf der Strecke zwischen ad Dianam und Oboda-ʿAbde gibt die Peutinger-Tafel folgende Orte und Entfernungen an: ad Dianam — xvi — Rasa — xvi — Cypsaria — xxviii — Lysa — xlviii — Oboda, im ganzen 108 Meilen; da die in der Luftlinie gemessene Entfernung zwischen Mâ Ḳaḏjân und ʿAbde auf der Karte etwa 90 Meilen beträgt, so muß die Straße in ziemlich gerader Richtung verlaufen sein. Daß sie zunächst durch die ʿAraba hinaufging und erst gegenüber von ʿAin Ḳarandal in das Gebirge hineinbog, ist wenig wahrscheinlich, obgleich diese Route die kürzeste ist; die Hauptmilitärstraße mußte so bald wie möglich aus dem glühendheißen Tale in das kühlere Hochland gelangen. Sie ging gewiß bei Mâ Ḳaḏjân durch den Paß Naḳb eḏ-Ḏîl hinauf, in dem die alte Straße stellenweise noch erhalten zu sein scheint (2, 182); auf der Höhe des Passes erwähnt Musil die ‚Überreste eines viereckigen festen Platzes, genannt Ḳṣejr eḏ-Ḏîl, der den alten römischen Militärstationen der ʿAraba sehr ähnlich ist‘ (2, 181). Dieses kleine Kastell ist nun so ziemlich 16 Meilen von el-Meneʿijje entfernt und dürfte wohl die Stelle von Rasa (Gerasa bei Ptolemaeus) bezeichnen. Nach weiteren 16 Meilen kommen wir in das große Wâdi el-Ǧerâfi (aber etwas weiter unten als die mindestens 20 Meilen vom Ḳṣejr eḏ-Ḏîl entfernten Ṯemâjel el-Ǧerâfi, bei denen Musil das Tal überschritten hat), in dem also Cypsaria (bei Ptolemaeus Gypsaria) gewiß zu suchen ist. Der Name der folgenden Station Lysa ist ohne Zweifel in dem des Wâdi Luṣṣân richtig erkannt worden und in der Tat ist dieses Wâdi in seinem Oberlauf

ungefähr 28 Meilen von dem Punkte des Wâdi el-Ǧerâfi entfernt, den wir oben mit 16 Meilen vom Ḳṣejr eḏ-Ḏîl aus erreicht hatten. Noch genauer trifft dies bei der wichtigen, etwa drei Meilen südlich vom Wâdi Luṣṣân gelegenen Wasserstation Bijâr el-Mâjin zu, an der ein alter Weg von Ṛazze über ʿAin el-Ḳuṣejme nach el-ʿAkaba vorbeiführt (2, 169). Geht man auf diesem Weg von den Bijâr Mâjin nach ʿAin Ḳdês und von dort nach ʿAbde, so hat man genau 48 Meilen, dieselbe Zahl, die die PEUTINGER-Tafel für die Strecke Lysa-Oboda angibt. Wie es scheint, haben die Dominikaner von St. Étienne in Jerusalem diesen Weg von den Bijâr Mâjin bis zum Wâdi el-Ǧerâfi im Jahre 1906 benutzt; vgl. den interessanten Bericht des Père JAUSSEN in der *Revue biblique* 1906, p. 443—464.

Außer den oben genannten Kastellen hat MUSIL dasjenige von ʿAin Ṛarandal aufgenommen (2, 196), das in der Notitia dignitatum 34, 44 unter dem Namen Arieldela angeführt ist, sowie auch ein von ihm im Süden von Maʿân entdecktes, das den Namen el-Ḳarana trägt und vielleicht mit dem von Eusebius Onom. 272, 63 erwähnten, eine Tagesreise von Petra entfernten Carcaria identisch ist, das seinerseits am wahrscheinlichsten mit dem Veterocaria oder Sabure der Notitia 34, 28 zusammengestellt wird.[1] Das große Kastell von ʿAbde ist früher besprochen worden.

Ausführliche Verzeichnisse der in diesem Bande enthaltenen neuarabischen (p. 253—294), hebräischen und syrischen (p. 294), griechischen (p. 295), lateinischen und fränkischen (p. 296) und altarabischen (p. 298—299) Ortsnamen beschließen den zweiten Teil; das Verzeichnis der Personennamen ist dem folgenden Bande vorbehalten.

Im dritten, soeben erschienenen Bande, der das ganze Werk zu einem vorläufigen Abschluß bringt, — es fehlt nur noch das inschriftliche Material, — wendet sich der Verfasser den Einwohnern der von ihm mit so emsiger Sorgfalt durchforschten Ländergebiete zu

[1] So noch von SEECK in seiner Ausgabe. THOMSEN vergleicht mit Unrecht Sepphoris; die Garnisonen im fünften Jahrhundert lagen alle an den Grenzen.

und beschenkt uns mit einer Darstellung, die man wohl als den eigentlichen Glanzpunkt des ganzen Werkes bezeichnen darf. Wir erhalten hier ein in hohem Grade anschauliches Bild des Lebens und der Sitten der heutigen Moabiter und Edomiter; man fühlt, daß der Verfasser so recht in seinem Elemente ist, wenn er uns von seinen geliebten Beduinen erzählt. Sagt er doch selbst im Vorwort: ‚Zu meinen topographischen und kartographischen Arbeiten wurde ich im Orient selbst angeregt, wogegen ich die Absicht, mich ethnologischen Forschungen zu widmen, bereits aus Europa mitgebracht hatte. Mehr als die tote, interessierte mich die lebende Natur der biblischen Länder. Es handelte sich für mich in erster Linie darum, das Fühlen und Denken und die Lebensweise der heutigen Bewohner jener Gebiete genau zu studieren. Hatten doch die Verfasser der meisten Bücher der heiligen Schrift gerade auf diesem Boden geschrieben. . . .‘

Nachdem der Verfasser in einer Reihe von einleitenden Abschnitten die arabischen Terrainbezeichnungen (p. 1), das Klima (p. 2), die Winde (p. 3), die Regen (p. 6, wobei die mit Gesängen verbundenen Umzüge beschrieben werden, die die Einwohner veranstalten, wenn der erwartete Regen ausbleibt), die Pflanzen (p. 13) und die Tiere (p. 17) behandelt hat, gibt er in einem langen Kapitel, das nahezu ein Viertel des ganzen Bandes ausmacht (p. 22—123), ein ausführliches Verzeichnis der einzelnen Stämme nebst ihren Unterabteilungen und Sippen und fügt in vielen Fällen interessante Mitteilungen über deren Ursprung und Geschichte hinzu. Auch die Stammeszeichen, die auf den Kamelen eingebrannt werden und deren Kenntnis dem Reisenden oft von Nutzen sein kann, indem sie ihm anzeigen, ob er in das Gebiet eines feindlichen oder eines befreundeten Stammes gelangt ist, sind sorgfältig verzeichnet. Es folgen weitere Abschnitte über die Wohnungen (p. 124), die Nahrung (p. 137), die Kleidung (p. 159), die Liebe, Brautwerbung, Hochzeitsgebräuche, Eherecht, Geburt, Beschneidung (p. 173), die Sklaven (p. 224), die Spiele (p. 229), über Dichter und Gedichte (p. 232), Nutz- und Haustiere (p. 253), Ackerbau (p. 293), Omina, Zauberer, Hexen und

Geisterglauben (p. 314), Heiligenverehrung (p. 329), Rechtswesen (p. 334), Gastfreundschaft (p. 351), Blutrache (p. 359), Kriegführung und berühmte Schlachttage (p. 369), Krankheiten und Heilmittel (p. 411) und endlich die mit dem Tode zusammenhängenden Dinge (p. 448—456). Verzeichnisse der in diesem Bande enthaltenen Ortsnamen (p. 457—475), sowie auch der Personennamen zu Band II und III (hebräische und aramäische p. 476, griechische ibid., lateinische und moderne p. 478, arabische p. 480—535) und ein Sachregister (p. 536—550), das sich ebenfalls auch auf den vorhergehenden Band bezieht, bilden den Abschluß.

Die Darstellung innerhalb der einzelnen Kapitel ist sachlich geordnet und durch Erzählungen und Gespräche belebt; den letzteren ist fast stets die arabische Fassung beigefügt, wie sie an Ort und Stelle aufgezeichnet wurde. Auch sonst werden überall im Texte, nach der aus seinen früheren Publikationen bekannten und recht praktischen Art des Verfassers, die arabischen Wörter neben die entsprechenden deutschen gesetzt; es ist nur zu bedauern, daß sie nicht in einem besonderen Index zusammengestellt sind. Namentlich in den von der Nahrung und der Kleidung handelnden Abschnitten (p. 137 sqq., 159 sqq.) finden sich sehr wertvolle Zusammenstellungen von arabischen Ausdrücken, die gewiß für künftige Reisende von großem Nutzen sein werden. Zahlreiche, bei den verschiedensten Stämmen gesammelte Gedichte sind in den Text eingeflochten; zum Teil sind es längere Kasiden, zum Teil feststehende Formeln, die bei dieser oder jener Gelegenheit vorgetragen werden. Hier und da sind Melodien in musikalischer Notation wiedergegeben; auch Rätsel und Sprichwörter werden mitgeteilt. Die vielen, zum Teil sehr schönen Photographien, von denen mehrere bereits im ʿAmra-Werke veröffentlicht wurden, zeigen uns die Bewohner bei ihren täglichen Beschäftigungen, oder führen uns hervorragende Persönlichkeiten vor; unter den letzteren ist namentlich das Bild des Meǵallihäuptlings ʿÎsâ p. 87 (vgl. pp. 157, 129) als Typus eines vornehmen Stadtbewohners und als Gegenstück zu dem Beduinenfürsten Ṭelâl p. 115 hervorzuheben.

Es trifft sich, daß dieser Band fast gleichzeitig mit dem denselben Gegenstand behandelnden Werke des Père Antonin Jaussen, *Coutumes des Arabes au Pays de Moab* (Paris, 1908) erschienen ist, das sich allerdings im wesentlichen auf die Einwohner von Moab beschränkt; es dürfte daher wohl am Platze sein, sie miteinander zu vergleichen. Zunächst ist zu bemerken, daß die Verzeichnisse der Stämme bei Musil und Jaussen stark voneinander abweichen; die beiderseitigen Angaben lassen sich vielfach gar nicht in Einklang bringen. Im allgemeinen ist Musil hier viel ausführlicher, wie schon der bedeutend größere Umfang seines Verzeichnisses (über 100 Seiten gegen 26 bei Jaussen) und seine Angaben machen den Eindruck einer größeren Zuverlässigkeit. Wir sehen hier, wie zwei in jeder Weise glaubwürdige Forscher, beide mit Land und Leuten innig vertraut und des Arabischen vollkommen mächtig, beide vom gleichen wissenschaftlichen Eifer beseelt und nur bestrebt, das Tatsächliche wiederzugeben, bei einem durchaus konkreten Gegenstand, der, wie man erwarten würde, keinen Spielraum für nennenswerte Verschiedenheiten bieten würde, doch zu teilweise ganz entgegengesetzten Resultaten gelangen können. Man wird eben annehmen müssen, daß die Leute ihre eigenen Stammesverhältnisse selbst nicht immer genau kennen.

Wo die Angaben der beiden Verfasser auf eigener Beobachtung beruhen, stimmen sie begreiflicherweise mit einander im allgemeinen überein. Allein auch hier kommen Abweichungen vor, die beweisen, wie sehr man sich hüten muß, aus einzelnen, noch so sorgfältigen Beobachtungen weitergehende Schlüsse zu ziehen und anzunehmen, das in diesem oder jenem Falle Festgestellte müsse nun überall gelten. Vergleichen wir z. B. einige Angaben über das Zelt:

Musil.	Jaussen.
p. 125: Ein Stück Ziegenhaartuch, šuḳḳe, šḳâḳ, ist gewöhnlich 70 *cm* breit und 7 *m* lang. Für die Zeltbreite näht man gewöhn-	p. 74: Chaque pièce de tissu (en poils de chèvre) a nom *šaqqah* (شقّة) ... La longueur de chacune de ces *šaqqât* varie entre quatre

Musil.

lich 3—6 Stücke der Länge nach zusammen. Für die Länge eines kleinen Zeltes genügt die Länge einer Šuḳḳe, für größere Zelte nimmt man 2—4 Šuḳḳe und näht sie der Breite nach zusammen.

p. 126: Die etwa 2·2 *m* lange Mittelstange, al-wâseṭ, ist die wichtigste von allen; . . . Steht die Hauptstange, so werden die übrigen gleichlangen Mittelstangen, ʿemdân, angelehnt und aufgestellt. . . . Dann werden die etwa 1·7 *m* hohen Seitenstangen, šâdeḥ el-bejt aufgestellt. Diese führen verschiedene Namen. Jede der vier Eckstangen heißt Šaʿebe, die Mittelstange der Hinter-(West-)reihe heißt Mejḫar, die beiden Seitenstangen der Mittelreihe heißen ʿÂmer, die mittleren Stangen der Vorderreihe heißen vor der Frauenabteilung al-Miḳdem, vor der Männerabteilung eš-Šâreʿa. Bei den Ṣḫûr heißt je die erste Stange der Mittelreihe (rechts und links von der Wâseṭ-Stange) al-Kasar, die zweite al-ʿUmmar, die dritte al-ʿÂmer.

p. 126: Um sich vor Wind, Sand, Regen usw. zu schützen, wird an der Rückseite (West),

Jaussen.

et cinq mètres; la largeur atteint quarante ou cinquante centimètres. Ces pièces sont cousues ensemble, au nombre de cinq ou six dans le sens de la largeur, et l'on obtient ainsi une largeur de toile de trois mètres environ.

p. 75: La tente est soutenue par des supports, *ʿamoud* (عمود colonne), . . . Dans le sens de la longueur de la tente, on met plus ou moins de piquets, suivant la dimension de la maison; généralement, il y en a trois; ils portent le nom de *wasāʾiṭ* (وسائط) sing. *wāseṭ* (واسط) ‚central'. Dans le sens de la largeur, en plus du *wāseṭ*, on en dresse un vers l'orient, *el-migdam* (المقدم) ‚l'oriental' ou ‚de devant', et un autre derrière, *el-maʾḫer* (المأخر). On obtient ainsi un groupe de trois piquets, se répétant autant de fois qu'on le juge à propos. Le *wāseṭ* central porte le nom de *dāfeh* (دافة) et ceux des extrémités s'appellent *kāser* (كاسر); le *wāseṭ* porte aussi le nom d'*el-ʿamer* (العمر), et ses deux acolytes sont nommés *šeʿal* (شعل).

p. 74: La pièce de tissu qui ferme la tente du côté de l'ouest, et la protège contre le vent et la

Musil.	Jaussen.
Zâfret el-bejt, an die Zeltdecke der Länge nach mittels scharfer Holznadeln, Ḫlâl, Ḫelle, ein Wolltuch, Rwâḳ, angeheftet.	pluie venant de ce côté, s'appelle *rouāg* (رواق); le *rouāg* est composé d'une ou de deux *šaqqāt*, unies ensemble par une simple couture; il est attaché à la tente par des fiches des bois, désignées sous le nom de *meḫull* (مخل).

Trotz einzelner Übereinstimmungen bestehen doch starke Differenzen: wer nach den beiden Büchern eine zusammenfassende Darstellung des Zeltes entwerfen wollte, würde manchmal in Verlegenheit kommen. Die Verzeichnisse der Haus- und Küchengeräte stimmen viel besser mit einander überein, aber auch hier sind einzelne Abweichungen zu verzeichnen:

Musil.	Jaussen.
p. 139: Miḥmâse, großer flacher Löffel (aus Kupfer) mit langem Griffe und einem zweiten eisernen, an einem Kettchen befestigten Löffelchen, îd miḥmâse.	p. 73: *maḥmāse* (محماسة), sorte de poêle pour faire griller le café.
p. 139: Ǧurn, verzierter Mörser aus Holz.	p. 73: *ǧurn* (جرن), mortier pour piler le café; il est en bois ou en cuivre.
p. 138: Čermijje, Ehnâbe, kleines (1 Liter) Gefäß von der Form eines Troges, ausgehöhlt aus Butum-, Sidr- oder Ṣafṣâfe-Holz.	p. 73: *karemīeh* (كرمية) plat en bois.

Beim Kapitel der Gastfreundschaft erzählt Jaussen (p. 90), daß, wenn ein Beduine von seinem Gaste bestohlen wird, er ein Stück schwarzes Tuch an der Spitze seiner Lanze befestigt und durch die benachbarten Zeltlager geht, indem er die Lanze vor den Zelten der Häuptlinge aufpflanzt und den Dieb mit den Worten anklagt: o Šêḫ, dies ist der *bauḳ* (etwa: das Unrecht) von dem und dem; der Dieb

ist dann *mubawwak*. Musil sagt dagegen (p. 357 sq.) nur, daß der Dieb *mubawwak* ist und fortan in kein Zelt hineingelassen wird, erwähnt aber, daß wenn der Gast der Bestohlene ist, der Gastgeber eine schwarze Fahne auf sein Zelt hißt und mit seiner Verwandtschaft alles in Bewegung setzt, um dem Gaste zu seinem Rechte zu verhelfen. Ist das geschehen, so vertauscht er die schwarze Fahne mit einer weißen, nimmt eine zweite weiße Fahne und geht in seinem und den benachbarten Zeltlagern umher, um seine wiederhergestellte Ehre zu verkünden. Man würde gerne das Verhältnis der beiden Gebräuche zueinander näher kennen lernen; es ist auffallend, daß ein jeder der beiden Verfasser nur von dem einen spricht, und zwar ein jeder sehr ausführlich.

Von der Beschneidung sagt Jaussen p. 364, daß sie bei Mädchen in Ma'ân, el-Kerak, bei den Ḥamâ'ide und im Negeb üblich sei; Musil sagt dagegen ganz allgemein (p. 219): ‚Beschnitten werden Knaben und Mädchen.' Nach Jaussen p. 363 wird die Operation an Knaben bei den Beni Ṣaḫr und in Ma'ân im vierten oder fünften Jahr, bei den Arabern der Belḳâ schon vom Beginn des zweiten Jahres an, im Negeb anscheinend erst nach vollendetem zweiten Jahr vorgenommen. Dagegen Musil: ‚Am wenigsten gefährlich ist die Beschneidung im dritten Lebensjahre; es können aber, wie manchmal geschieht, auch ältere Kinder beschnitten werden.'

Diese Proben genügen, um zu zeigen, daß man gut tun wird, beide Werke zusammen zu benutzen und ihre Angaben stets mit einander zu vergleichen. Dafür sind die Mitteilungen um so glaubwürdiger, die von beiden Verfassern in übereinstimmender Weise wiedergegeben werden. Die beiden Werke ergänzen sich auch sonst vielfach, indem das eine häufig über Dinge berichtet, die in dem andern fehlen oder nur oberflächlich berührt sind. So findet sich bei Musil nichts über die zwischen einzelnen Stämmen bestehenden Bündnisse und Verträge, denen Jaussen (p. 149 sqq.) ein ganzes Kapitel widmet; auch das Rechtswesen ist bei Jaussen (p. 181 sqq.) viel ausführlicher behandelt. Dafür sind die Hochzeitsgebräuche, die Spiele, die Dichtkunst bei den Beduinen, die Musil sehr eingehend bespricht, von Jaussen nur kurz oder gar nicht erwähnt.

Die den beiden Verfassern gemeinsame Art, ihre in den verschiedensten Landesteilen gesammelten Aufzeichnungen in beliebiger Reihenfolge nebeneinander zu stellen, hat den großen Nachteil, daß man kein zusammenhängendes Bild von den Sitten eines Stammes oder eines Bevölkerungsgebietes gewinnt. Wenn auch die Herkunft der Angaben, namentlich bei Musil, im allgemeinen sehr sorgfältig verzeichnet ist, so läßt sich nicht immer deutlich erkennen, ob diese oder jene Sitte, dieses oder jenes Wort allgemeine oder nur örtliche Geltung hat. So sagt Musil im Kapitel über Zauberer und Hexen (p. 314) gleich am Anfang, daß der böse Blick bei den Terâbîn Nafs, bei anderen ʿAjn heißt, und weiter unten, daß man ihn in aš-Šôbaḳ Ṣibbet el-ʿejn nennt. Hier wäre es wohl richtiger gewesen zu sagen, im allgemeinen nennen ihn die Araber ʿAjn, nur die Terâbîn und die Leute von aš-Šôbak haben abweichende Bezeichnungen dafür. Warum die am Anfang des Abschnittes über Geister (p. 319) genannten Dämonen speziell den Ḥanâǧre zugeschrieben werden, ist nicht recht verständlich, da sie doch, wie auch aus dem folgenden hervorgeht, wenigstens zum Teil, gemeinarabisch sind; auch hier hätte das Allgemeine vorangestellt, das Besondere daran angeknüpft werden sollen. Es wäre vielleicht zweckmäßiger gewesen, wenn die Sitten und Gebräuche irgend eines bestimmten Stammes oder Landesteils als Grundlage gewählt, — bei Musil wären die ihm so gründlich vertrauten Beni Ṣaḫr in erster Linie in Betracht gekommen, — und die abweichenden Einrichtungen anderer Stämme daran angereiht worden wären.

Die obenstehenden Bemerkungen sollen vor allem als Beweis für das lebhafte Interesse angesehen werden, das das hochbedeutende Werk in mir wachgerufen hat. Wir dürfen nicht von ihm Abschied nehmen, ohne dem Verfasser, sowie auch den hohen Körperschaften und Persönlichkeiten, die es ihm ermöglicht haben, seinen Forschungseifer zu betätigen und dessen Ergebnisse in endgültiger Form herauszugeben, unter denen, wie beim ersten Bande, die Kaiserliche Akademie der Wissenschaften und Hofrat D. H. Müller an erster Stelle zu nennen sind, für ihre schöne Gabe unseren wärmsten Dank auszusprechen.

Bonn, Ostern 1908. R. Brünnow.

Das Mārasaṃyutta im Mahāvastu.

Von

Jarl Charpentier.

In seiner bekannten Abhandlung ‚Māra und Buddha' (*SA*. xv : 4) p. 87 ff. hat WINDISCH den alten und wichtigen Text Mārasaṃyutta (Saṃy. Nik. I, IV, ed. FEER vol. I, pp. 103—127) behandelt. Dabei ist auch (p. 125 ff.) Mārasaṃy. II 5 (*dhītaro*) mit der Sanskritversion in Lalit. XXIV[1] verglichen worden, wobei sich einige Aufklärung über den Text des Lalit. ergeben hat.

Da das Buch WINDISCHS im J. 1895 erschien und vol. III des Mahāvastu erst 1897 abgeschlossen wurde, war es für WINDISCH überhaupt nicht möglich zu konstatieren, daß sich Bruchstücke des alten Mārasaṃyutta auch in diesem Werke finden. Da eine Vergleichung der beiden Texte, des Mahāvastu und des Saṃyutta Nikāya, vielleicht irgendwas Nützliches ergeben könnte, setze ich diese hier als einen Nachtrag zu WINDISCHS Buch her. Dabei wird es sich wohl zeigen, daß sich der Mahāvastutext, d. h. der Text der Handschriften — denn SENARTS Text ist leider oft von jenem so stark abweichend, daß man ihn gänzlich verwerfen muß — öfters wunderbar gut bewahrt hat; man findet ganz richtige Lesarten, die mit dem Pālitext ganz übereinstimmen. An einzelnen Stellen gibt Mahāvastu sogar für den Pālitext Verbesserungen und Hilfe zum Verständnis ab. Auch verdient es kräftig betont zu werden, daß Mahāvastu im großen und ganzen eine weit mehr altertümliche und interessante Stufe buddhi-

[1] P. 490 ed. Rāj. M, I p. 378 ed. LEFM.

stischer Textüberlieferung bezeugt als das offenbar von späteren Händen überarbeitete Lalita Vistara.

Nach dieser kleinen Vorbemerkung lasse ich nun die Texte selbst sprechen.

A.

Mahāvastu III, p. 415, 6 ff.

Bhagavān samyaksaṃbuddho yad arthaṃ samudāgato tam arthaṃ abhisaṃbhāvayitvā Vārāṇasyāṃ viharati Ṛṣivadane mṛgadāve. tatra khalu Bhagavāṃ āyuṣmantāṃ paṁcakāṃ Bhadravargīyān āmantrayati: mukto 'haṃ bhikṣavaḥ sarvapāśehi ye divyā ye ca mānuṣā.[1] *caratha bhikṣavaḥ cārikāṃ mā ca duve ekena agamittha. santi hi bhikṣavaḥ satvāḥ śuddhā alparajā aparokṣajātikā te ca aśravaṇatvād dharmāṇāṃ parihāyanti. ahaṃ pi gaṃse yena Uruvilvāyāṃ senāpatigrāmakaṁ jaṭilānāṁ anukaṃpāya.*

Mārasaṃy. I, § 5 (Pāso).

1. *Ekaṃ samayaṃ Bhagavā Bārāṇasiyaṃ viharati Isipatane migadāye. tatra kho Bhagavā bhikkhū amantesi: bhikkhavo ti. bhadante ti te bhikkhū Bhagavato paccassosuṃ.*

2. *Bhagavā etad avoca:*

mutto 'haṃ bhikkhave sabbapāsehi ye dibbā ye ca mānusā. tumhe pi bhikkhave muttā sabbapāsehi ye ... mānusā, caratha bhikkhave cārikaṃ bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampakāya atthāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ. mā ekena dve agamettha. desetha bhikkhave dhammam ādikalyāṇaṃ majjhekalyāṇaṃ pariyosāṇakalyāṇaṃ. sātthaṃ savyañjanaṃ kevalaparipuṇṇaṃ parisuddhaṃ brahmacariyaṃ pakāsetha. santi sattā apparajakkhajātikā. assavanatā ***dhammassa parihāyanti. bhavissanti*** *dhammassa aññatāro. aham pi bhikkhave yena Uruvelā senānigamo ten'*

[1] M hat hier den Zusatz: *yūyam api bhikṣavo muktā sarvapāśehi ye divyā ye ca mānuṣā,* was sich durch Vergleichung mit dem Pālitext als alt erweist.

Atha khalu Mārasya papiṣṭhasyāitad abhūṣi: ayaṃ khu śramaṇo Gāutamo Vārāṇasyāṃ viharati Ṛṣivadane mṛgadāve, so paṁcakāṃ Bhadravargikāṃ bhikṣūn āmantrayati: mukto 'haṃ ... jaṭilānām anukaṃpāya. yaṃ nūnāhaṃ upasaṃkrameyaṃ vicakṣukarmāya.

Atha khalu Māro pāpīmāṃ Bhagavantaṃ gāthāye 'dhyabhāṣe:

amukto manyase mukto kiṃ
nu mukto ti manyasi
gāḍhabaṃdhanabaddho 'si na
me śramaṇa mokṣyasi.

Atha khalu Bhagavāṃ Māraṃ pāpīmaṃ gāthāye pratyabhāṣe:

mukto 'haṃ sarvapāśehi ye
divyā ye ca mānuṣā
evaṃ jānāhi pāpīmaṃ nihato
tvam asi Antaka.

Atha khalu Māro pāpīmaṃ: jānāti khalu me śramaṇo Gāutamo tti duḥkhī dumano vipratisārī tatrāiva antarahāye. ittham etaṃ śrūyati.

upasaṅkamissāmi dhammadesanāyā-ti.

3. *Atha kho Māro pāpimā yena Bhagavā ten' upasaṅkami.*

Upasaṅkamitvā Bhagavantaṃ gāthāya ajjhabhāsi:

baddho si sabbapāsehi ye dibbā ye ca mānusā
mahābandhanabaddho si na
me samaṇa mokkhasīti.

4. *mutto 'haṃ sabhapāsehi ye*
dibbā ye ca mānusā
mahābandhanamutto 'mhi
nihato tvam asi Antakā ti.

Wie man sieht, decken sich die beiden Texte sowohl in bezug auf Prosa als auch auf Verse ziemlich vollständig; über Unterschiede komme ich weiter unten zu sprechen. Der Mahāvastu hat aber noch einen Māratext, der mit dem soeben angeführten in Zusammenhang steht und somit zuerst wiedergegeben werden muß. Der Text folgt unmittelbar nach dem soeben erwähnten (III, p. 416, 9 ff.) und lautet nach SENART folgendermaßen:

Bhagavān samyaksaṃbuddho yad arthaṃ . . . abhisaṃbhāvayitvā[1] *Vārāṇasyāṃ viharati Ṛṣivadane mṛgadāve śāstā devānāṃ ca manuṣyāṇāṃ ca. Atha khalu Bhagavato ekasya rahogatasya pratisaṃlīnasya ayam evaṃrūpo cetasaḥ parivitarko udapāsi:*[2] *kāmā anityaduḥkhavipariṇāmadharmā.*

Atha khalu Mārasya pāpīyasa etad abhūṣi: ayaṃ śramaṇo Gāutamo . . . mṛgadāve tasyāikasya . . . anityaduḥkhavipariṇāmadharmā. yaṃ nūnāhaṃ upasaṃkrameyaṃ vicakṣukarmāya.

Atha khalu Māro . . . 'dhyabhāṣe:

dṛḍho nāma mayā pāśo carati mānasaṃ tava
tena tvāṃ bandhayiṣyāmi na me śramaṇa mokṣyasi.

Atha khalu Bhagavāṃ Māraṃ pāpīmaṃ gāthāye pratyabhāṣe:

paṃcakāmaguṇe loke manaḥ ṣaṣṭhaṃ praveditaṃ
tatra me vigato chando vidhvasto vinalīkṛto
evaṃ jānāhi pāpīmaṃ nihato tvam asi Antaka.

Atha khalu Mārasya pāpīyasa etad abhūṣi: jānāti me śramaṇo Gāutamo ti duḥkhī durmano vipratisārī tatrāivāntarahāyi. etthaṃ etaṃ śrūyati.

Das Urbild der drei hier angeführten Textstücke finden wir in der sogenannten Mārakathā, Mahāvagga I 11, 1—2.[3] Der Prosatext ist im großen und ganzen mit dem des Saṃy. Nik. identisch, weshalb ich ihn hier nicht anzuführen brauche. Bemerkenswert scheint mir nur der eine Punkt: Im Mahāvagga und im Saṃy. Nik. heißt es einfach: *Atha kho Māro pāpimā yena Bhagavā ten' upasaṃkami* usw., im Mahāvastu wird aber Māra eingeführt als die Reden und Gedanken des Buddha wiederholend. Darin sehe ich nun freilich einen späteren Zusatz; dagegen heißt es Mahāv. III, p. 415, 17 f. und 416, 15: *yaṃ nūnāhaṃ upasaṃkrameyaṃ vicakṣukarmāya.* Dies kommt nun,

[1] Wie oben p. 415, 6.

[2] Vgl. z. B. Mārasaṃy. III, 2, 3 (Saṃy. Nik. I, p. 119): *atha kho āyasmato Samiddhissa rahogatassa paṭisallīnassa evaṃ cetaso parivitakko udapādi.*

[3] Vinayapiṭ. ed. OLDENBERG, vol. I, p. 20—21.

soviel ich weiß, nur in Mārasaṃy. ii, 2, 2; 6, 2 und 7, 3[1] vor: *yaṃ nūnāhaṃ yena samaṇo Gotamo ten' upasaṃkameyyaṃ vicakkhukammāya.* Gerade dies nun, daß wir es an einigen Stellen des Saṃy. Nik. finden, im Mahāvastu wiederum in allen Bruchstückchen des Mārasaṃyutta,[2] scheint mir zu zeigen, daß dies ursprünglich zur formelhaften Einleitung des Mārasaṃyutta gehörte; in dem ältesten Zustand des Textes war es jedoch wohl nicht da, das scheint Mahāvagga zu zeigen.[3] Was *vicakkhukamma* bedeutet, mag schwierig sein zu sagen; Windischs Übersetzung (Māra und Buddha p. 97 f.) ‚um Verwirrung zu erregen', [4] scheint zu blaß. *Vicakkhu-* muß wohl etwa bedeuten: ‚wer die Augen verschließt' oder ‚wer nach der Seite blickt' — das tut man ja, wenn einem ein übles Omen begegnet, und Māra tritt fast immer in schreckenerregenden Gestalten auf.

Ich gehe jetzt zu den Versen des Mahāvastu über; über p. 415, 2—3 und 5—6 ist nicht viel zu sagen. In 415, 2:

amukto manyase mukto kiṃ nu mukto ti manyasi

ist der leitende Gedanke des Abschnittes etwas anders formuliert als in der entsprechenden Zeile des Pālitextes:

baddho 'si sabbapāsehi ye dibbā ye ca mānusā.[5]

Im Pāli kenne ich keine direkte Entsprechung des Mahāvastu-Verses.

Mahāv. iii, p. 415, 17—18 lautet, wie oben angeführt:

dṛḍho nāma mayā pāśo carati mānasaṃ tava
tena tvāṃ bandhayiṣyāmi na me śramaṇa mokṣyasi.

Dazu stimmt zum Teil Mahāvagga i 11, 1:

---

[1] Saṃy. Nik. i, pp. 110, 112 und 113.

[2] Vgl. weiter iii, p. 417, 13 (s. unten).

[3] In Saṃy. Nik. hat man zur Abwechslung einen anderen Ausdruck gebraucht, nämlich (z. B. i, 2, 2): *atha kho Māro pāpimā Bhagavato bhayaṃ chambhitattaṃ lomahaṃsaṃ uppādetukāmo* etc.

[4] Nach Morris, *JPTS.* 1889, p. 208, der *vicakkhu* mit ‚perplexed' wiedergibt.

[5] Zu diesem Verse (vgl. Mahāv. i, 11, 1) vergleiche man MBh. vii, 9613: *sa* (: *Çivaḥ*) *kāmānāṃ prabhur devo ye divyā ye ca mānuṣāḥ.*

antalikkhacaro pāso yv-āyaṃ carati mānaso
tena taṃ bādhayissāmi[1] *na me samaṇa mokkhasi.*

Die Handschriften zu Mahāv. bestätigen nur zum Teil die Lesart SENARTS: der Versanfang *dṛḍho nāma mayā pāśo* ... findet sich in B; in M haben wir *dṛdho nāma mayo pāṇo carati mānase* (B *mānasa*), dann BM *te na tvaṁ va*(M *vu*°)*ccayiṣyāmi.* Es scheint deutlich, daß SENART das *tava* in Streit mit der Tradition eingesetzt hat; der Vers endete wohl, wie im Pāli, ursprünglich mit *mānaso*; ob es auch ursprünglich etwa *dṛḍho nāma-m-ayaṃ pāśo* hieß, bleibt immerhin fraglich. Was aber *vaccayiṣyāmi* (M *vu*°) ist, vermag ich nicht zu entscheiden.[2]

Schließlich haben wir Mahāv. III, p. 417, 2—4:

paṃcakāmaguṇe loke manaḥ ṣaṣṭhaṃ praveditaṃ
tatra me vigato chando vidhvasto vinalīkṛto
evaṃ jānāhi pāpīmaṃ nihato tvam asi Antaka.

Dazu stimmt teils Mahāvagga I 11, 1:

rūpā saddā gandhā rasā phoṭṭhabbā ca manoramā
ettha me vigato chando nihato tvam asi Antaka

teils Saṃy. Nik. I 1, 3, 9 (ed. FEER I, p. 16):

pañcakāmaguṇā loke manochaṭṭhā paveditā
ettha chandaṃ virājetvā evaṃ dukkhā pamuccati.

Die Handschriften BM haben *manaḥṣaṣṭhā praveditā,* was sich ja als richtig erweist; es ist wohl demnach auch *paṃcakāmaguṇā loke* zu schreiben.

B.

Mahāvastu III, p. 417, 7 ff.

Bhagavān samyaksaṃbuddho yad arthaṃ ... *Ṛṣivadane mṛga-*

Mārasaṃyutta I § 8 (Nandanam).

1. *Evam me sutam: ekaṃ samayaṃ Bhagavā Sāvatthiyaṃ vi-*

---

[1] OLDENBERG, Vin. Piṭ. I, p. 364 sagt: *bādhayissāmi* ABC; the true reading apparently is *bandhayissāmi.*

[2] Lex. ist *varc*: *vṛṇakti* = *varjane* belegt; *varj-* bedeutet ja auch ‚einem den Hals umdrehen, einen erwürgen'. Das würde ja gut passen.

dāve. Atha khalu Bhagavato ekasya . . . parivitarko udapāsi: upadhir anityo duḥkho vipariṇāmadharmo ti.

Atha khalu Mārasya pāpīyasa etad abhūṣi: śramaṇo Gāutamo . . . vipariṇāmadharmo ti. yaṃ nūnāhaṃ upasaṃkrameyaṃ vicakṣukarmāya.

Atha khalu Māro . . .'dhyabhāṣe:

nandati putrehi putrimāṃ
gomiko gohi tathāiva nandati
upadhīhi nandati jano
na hi so nandati yo nirupadhi.

Atha khalu Bhagavāṃ Māraṃ pāpīmaṃ gāthāye pratyabhāṣe:

socati putrehi putrimāṃ
gomiko gohi tathāiva socati
upadhīhi jano prabādhito
na hi śocati yo nirupadhi.

Atha khalu Māro . . . śruyati.

harati Jetavane Anāthapiṇḍikassa ārāme.

2. *Atha kho Māro pāpimā yena Bhagavā ten 'upasaṅkami. upasaṅkamitvā Bhagavato santike imaṃ gātham abhāsi:*

nandati puttehi puttimā
gomiko gohi tath' eva nandati
upadhīhi narassa nandano
na hi so nandati yo nirupa-
[dhīti.

3. *socati puttehi puttimā*
gomiko gohi tath 'eva socati
upadhīhi narassa socanā
na hi so socati yo nirupadhīti.

4. *Atha kho Māro pāpimā jānāti maṃ Bhagavā jānāti maṃ Sugato ti tatth' ev' antaradhayatīti.*

Die beiden Verse finden sich auch im Dhaniyasutta, SN. vv. 33—34; dort steht wohl die bessere Lesart *upadhī hi narassa nandanā* (V. 33) und *upadhī hi narassa socanā* (V. 34). Interessanter ist die Frage, inwieweit die Lesart *gomiko gohi* wirklich richtig ist; denn die Handschriften sind nicht in Übereinstimmung: in Mahāv., p. 417, 16 haben BM *gopiko gopīhi* (M °*pihi*), p. 418, 3 wiederum nur *gopibhis tathāiva socati*; in SN hat B[1] an beiden Stellen *gopiyo gohi*; in Saṃy. Nik. hat B an beiden Stellen *gomā gobhi*. An der letzten Stelle könnte ja *gomā* einfach eine Erklärung zu dem mehr

ungewöhnlichen *gomiko* sein. Welcher Text aber dem Mahāv. zugrunde lag, vermag ich nicht zu entscheiden.

C.

Mārasaṃyutta III, 5 (Dhītaro).

Von diesem Text hat, wie oben gesagt, WINDISCH a. a. O., p. 125 ff., die Versionen des Pālitextes und des Lalita Vistara verglichen; es zeigte sich dabei, daß der Sanskrittext viel kürzer und gedrängter ist als die Fassung des südlichen Kanons. Dabei könnte man die Frage stellen, ob dies nicht möglicherweise ursprünglicher sein möchte — der Pālitext könnte nachträglich erweitert worden sein. Tatsächlich findet sich aber im Mahāv. III, pp. 281, 11—286, 7 ein Text, der im großen und ganzen mit dem Pālitext identisch ist.

Die Geschichte steht im Mahāvastu unmittelbar in Zusammenhang mit den Begebnissen nach der *bodhi*; sie wird eingeleitet durch die folgenden Worte: *Bhagavāṃ saptāhaṃ prītisukhena bodhidrumaṃ animiṣāye dṛṣṭīye nidhyāyitvā*[1] *tṛtīyaṃ saptāhaṃ prītisukhena dīrghaṃ caṃkramaṃ caṃkrame.*[2] *tena khalu punaḥ samayena Māro pāpīmāṃ Bhagavato avidūre saṃniṣaṇṇo abhūṣi duḥkhī durmano vipratisārī kāṇḍena bhūmiṃ vilikhanto śramaṇo me Gāutamo viṣayāto upātivṛtto śramaṇo me Gāutamo viṣayāto upātivṛtto ti.* Diesen Worten entspricht im Pālitext folgendes Stückchen: *Atha kho Māro pāpimā Bhagavato santike imā nibbejaniyā gāthāyo abhāsitvā tamhā ṭhānā apakkamma Bhagavato avidūre pathaviyaṃ pallaṅkena nisīdi tuṇhībhūto maṅkubhūto pattakkhandho adhomukho pajjhāyanto appaṭibhāno kaṭṭhena bhūmiṃ vilikhanto.* Diese Worte werden aber von dem Pāliredactor dem nächst vorhergehenden Abschnitt, Mārasaṃy. III, 4 (*Satta vassāni*), zugewiesen; darin liegt aber, glaube ich, etwas unursprüngliches. Denn diese Worte bilden gerade eine sehr passende Einleitung zu dem Auftreten der Töchter Māra's, die ihren betrübten Vater zu beruhigen versuchen.[3] Im Saṃy. Nik. nun und im Lalit.

[1] Siehe darüber p. 272, 18 ff. und p. 281, 4 ff.

[2] Vgl. Lalit. p. 488, ed. Rāj. M., I, p. 377 ed. LEFMANN.

[3] Die Worte: *śramaṇo me Gāutamo viṣayāto upātivṛtto* besagen ja auch dasselbe wie die Zeile, p. 282, 3: *viṣayo me atikrānto* usw.

treten drei Töchter Māra's auf (Saṃy. Nik. hat *Taṇhā, Arati* und *Ragā,* Lalit. *Rati, Arati* und *Tṛṣṇā*); die Dreizahl wird auch, wie WINDISCH a. a. O., p. 119, Anm. 3 bemerkt, durch SN. v. 835 bezeugt. Dem entgegen stellt nun Mahāv. III, p. 281, 15 nur zwei Töchter, *Tantrī* und *Aratī,* aber der Widerspruch ist von keiner Bedeutung, denn im folgenden (p. 285) tritt noch eine dritte weibliche Figur auf — *Aratī Māradevī* genannt — die wohl, trotzdem der Text wahrscheinlich verdorben ist, der dritten Tochter entspricht.[1]

Nachdem nun die Töchter hervorgetreten, reden sie ihren Vater folgendermaßen an (p. 281, 17—19):

kāmaṃ tvaṃ durmano tāta puruṣaṃ ānayāmy ahaṃ
rāgapāśehi baṃdhitvā araṇyād iva kuṃjaraṃ
prabandhitvāna ānema vaśiko te bhaviṣyati.

Die entsprechenden Verse im Saṃy. Nik. und Lalit. lauten:

Kenāsi dummano tāta	*Durmanāsi kathaṃ tāta*
purisaṃ kaṃ nu socasi	*procyatām yady asāu naraḥ*
mayaṃ taṃ rāgapāsena	*rāgapāśena taṃ badhvā*
araññam iva kuñjaraṃ	*kuñjaraṃ vānayāmahe*
bandhitvā ānayissāma	*ānayitvā ca taṃ śīghraṃ*
vasago te bhavissati.	*kariṣyāma vaśe tava.*

und zeigen demnach, daß der Text des Mahāvastu ganz in Ordnung ist.

Ihnen antwortet jetzt ihr Vater Māra (p. 282, 2—3):

Arahāṃ Sugato loke na rāgeṇa suvānayo
viṣayo me atikrānto tasmācchocāmy ahaṃ bhṛśaṃ.

Man vergleiche dazu Mārasaṃy. III, 5, 2, wo es heißt *Māradheyyaṃ atikkanto*; sonst sind die beiden Verse identisch.[2]

Hierauf werden nun die Verführungskünste der drei Māratöchter in Mahāv. pp. 282, 4—283, 15 ausführlich geschildert, und

[1] Vgl. über *Arati* und *Rati* auch LANMAN, *HOS.* XI, p. XLVIII.

[2] Über den entsprechenden Vers im Lalit. (p. 378 ed. LEFMANN) hat OLDENBERG *Verhandl. des 5. Or. Kongr.* II, 3, p. 117 gesprochen. Durch die Lesung *araham Sugato loke,* die LEFMANN eingeführt hat und die durch den Mahāvastutext gestützt wird, werden wohl OLDENBERGS Schlüsse hinfällig.

zwar im innigsten Anschluß an die Ausdrücke des Pālitextes. Lalit. hat, man sieht nicht aus welchem Grunde, diesen ganzen Abschnitt nur durch einige Worte wiedergegeben und einen ganz anderen Abschluß der Legende hinzugedichtet.

Nun folgen die Gespräche der Māratöchter mit Buddha, der ihnen bisher keine Aufmerksamkeit gewidmet hat.[1] Darüber heißt es zuerst (p. 283, 15—284, 11): *ekānte sthitā Tantrī Māradhītā Bhagavantaṃ gāthāye adhyabhāṣati:*

kathaṃvihārī bahulīha bhikṣu
paṃcoghatīrṇo taratīha ṣaṣṭaṃ
kathaṃdhyāyī bahulī kāmasaṃjñā
paribāhito bhavati alabdhagāḍhā.

Atha khalu Bhagavāṃ Tantrīṃ Māradhītarāṃ gāthāye pratyabhāṣati:

aññāya dharmaṃ avitarkadhyāyī
no rajyate no saratīha thīnaṃ
evaṃvihārī bahulīha bhikṣu
paṃcoghatīrṇo taratīha ṣaṣṭaṃ.
praśrabdhakāyo suvimuktacitto
smṛtimānakopyo apanītamāno
evaṃdhyāyī bahulī kāmasaṃjñā
paribāhito bhavati alabdhagāḍhā.

Die entsprechenden Verse im Saṃy. Nik. werden der Arati in den Mund gelegt. Sie lauten:

(Arati) *kathaṃ vihārī-bahulo dha bhikkhu*[2]
pañcoghatiṇṇo taratīha chaṭṭhaṃ
kathaṃ jhāyaṃ bahulaṃ kāma-saññā
paribāhirā honti aladdhāyo tan-ti.
(Buddha) *passaddhakāyo suvimuttacitto*
asaṅkhārāno satimā anoko

---

[1] Jenes Gespräch ist im Lalit. überhaupt nicht zu finden. Die ganze Gestaltung dieses Kapitels zeigt m. E. zur Evidenz, daß der Mahāvastutext im großen und ganzen viel altertümlicher ist als der des Lalit.

[2] Ich folge hier ganz genau FEERS Schreibung.

aññāya dhammaṃ avitakkajhāyī
na kuppati na sarati ve na thino.
evaṃ vihārī-bahulo dha bhikkhu
pañcoghatiṇṇo atarīdha chaṭṭhaṃ
evaṃ jhāyaṃ bahulaṃ kāmasaññā
paribāhirā honti aladdhāyo tan-ti.

Man sieht, daß die Zeilen in jenem Verse, der die Antwort des Buddha enthält, umgestellt sind. Die Strophen sind ziemlich schwierig und nicht klar, obwohl ja Windisch vieles zur Aufklärung gegeben hat; so bestätigt ja der Mahāvastutext seine Vermutung, daß man statt *jhāyaṃ* die Lesart von S[1] *jhāyī* aufnehmen soll. Seiner Übersetzung kann ich jedoch nicht folgen. Denn das Wort *kāma-saññā* scheint doch ziemlich verdächtig; besser bietet zu Mahāv. die Handschrift M *kāyasaṃjñā*. Die *kāyasaññā* sind wie bekannt sechs,[1] das steht wohl mit den ‚sechs Fluten' in irgend welchem Zusammenhang. Somit möchte ich auch im Pālitext *kāyasaññā* lesen; dagegen zeugen die Handschriften B *paribāhiro bhavati* und M *parivāro bhavaṃti*[2] dafür, daß wir in Mahāv. *paribāhirā bhavaṃti* lesen sollen. Weiter haben die beiden Handschriften *gāḍhaṃ*; es ist wohl also zu lesen etwa:

paribāhirā bhavaṃty alabdhvā gāḍhaṃ.

Denn, daß im Pālitext *aladdhā* = *alabdhvā* steckt, ist offenbar, was aber °*yo tan* bedeuten soll, ist mir ganz unverständlich.[3] Um die Gāthā des Mahāvastu zu übersetzen, restituiere ich auch die Lesart von BM *vihārī-bahulīhi*; was bedeutet aber dies? Meines Erachtens muß *vihārī* identisch sein mit *vihāra* in Ausdrücken wie *catuiriyā pathavihārena viharati* ‚lives in the exercise of the four noble postures'; *vihāra* muß etwa ‚Positur, Zustand' usw. bedeuten. Dann übersetze ich:

[1] Siehe Childers, p. 457.

[2] Zu p. 284, 11 haben BM *paribāhiro*.

[3] Kann es *yogan* sein? Es würde etwa bedeuten: ‚Sie bleiben draußen ohne Anknüpfung zu gewinnen'; man vergleiche etwa *mānusako yogo* ‚contact with the world'.

,Wie geht der Mönch, der sich in vielen Posituren übt, der die fünf Fluten überschritten, über die sechste? Wie, indem er manches über die *kāyasaṃjña* nachdenkt, bleiben jene draußen, ohne sein Inneres zu erobern?'

Nach dieser Frage folgt dann die Abfertigung der Tantrī; der Text bietet hier zu keiner Bemerkung Anlaß, außer daß die Lesarten der Handschriften BM zu p. 284, 5 wohl den folgenden Text geben: *no rajyati no saratī na thīnaṃ.*

In der entsprechenden Pālizeile ist wohl *ve*, das B nicht hat, zu streichen.

Demnach tritt in Mahāv., p. 284, 12 ff., Aratī hervor: *atha khalu Aratī Māradhītā Bhagavantaṃ gāthāye adhyabhāṣati:*

sokābhitunno va vanasmiṃ dhyāyasi
citāya jīvaṃ abhiprārthayanto
āsādya grāmyā na karoṣi sākhyaṃ
kasmāj jane na karoṣi sākhyaṃ.

Atha khalu Bhagavāṃ Aratīṃ Māradhītāraṃ gāthāye adhyabhāṣe:

śokasya mūlaṃ parikhanya sarvaṃ
sarvaṃ prahāya bhavalobham āpsye
arthasya prāptiṃ hṛdayasya śāntiṃ
dhyānānuyukto sukhasārabuddhiḥ
tasmāj jane na karomi sākhyaṃ
sākhyaṃ na saṃvidyate tena asme.

In Mārasaṃy. III, 5, 15—16 heißt es:

(Taṇhā) *sokāvatiṇṇo nu vanasmiṃ jhāyasi*
cittaṃ[1] *nu jiṇṇo uda patthayāno*
āguṃ nu gāmasmiṃ akāsi kiñci
kasmā janena na karosi sakkhiṃ
sakkhī na sampajjati kenaci te ti.

(Buddha) *atthassa pattiṃ hadayassa santiṃ*
jetvāna senaṃ piyasātarūpaṃ

[1] In dem sonst identischen Verse III, 4, 3 steht *vittaṃ*; demgemäß übersetzt WINDISCH an beiden Stellen.

ekāhaṃ jhāyaṃ sukham anubodhaṃ
tasmā janena na karomi sakkhiṃ.
sakkhī na sampajjati kenaci me ti.

Es soll zuerst beiläufig bemerkt werden, daß man in Mahāv., p. 284, 16 und p. 285, 3 natürlich *janena na* statt *jane na* lesen muß. Weiter haben zu p. 285, 4 die Handschriften folgendes: B *saṃkhyā na saṃvidyte kena visma* und M *saṃkhyāṃ | na saṃvidyate kena vismayaṃ.*

Daraus ergibt sich deutlich etwa:

săkhyā na saṃvidyate kenaci sma.[1]

Die Zeile p. 284, 14:

citāya jīvaṃ abhiprārthayanto

übersetzt Senart iii, p. 501 ,ne désirant la vie que pour le bûcher', m. E. sehr unglücklich, denn der Scheiterhaufen spielt doch in der buddhistischen Sprache so gut wie gar keine Rolle. Übrigens ist die Lesart nur Konjektur: B liest *cittā ca . . . jīvaṃ abhiprārthayanto,* M *cittāva jīvaṃ ca abhiprārthayanto*; was da gestanden, ist ja unsicher, aber *cittā ca, cittāva* kann doch kaum für *citāya* geschrieben sein.

Die Zeilen p. 284, 18—19:

śokasya mūlaṃ parikhanya sarvaṃ
sarvaṃ prahāya bhavalobhaṃ āpsye

finden sich ja an entsprechender Stelle des Pālitextes nicht. Sie stehen in Mārasaṃy. iii, 4, 4 (Saṃy. Nik. ed. Feer i, p. 123):

sokassa mūlaṃ palikhāya sabbaṃ
anāgu jhāyāmi asocamāno
chetvāna sabbaṃ bhavalobhajappaṃ
anāsavo jhāyāmi pamattabandhu.

Bei dieser Vergleichung zeigt es sich wiederum, daß Senart die Lesart der Handschrift unnötigerweise und unrichtig geändert hat:

---

[1] Ist *sma* möglicherweise nur eine sinnlose Sanskritisierung eines *'mha, 'mhe* in der Vorlage des Mahāvastu?

BM haben nämlich *bhavalobhajalpaṃ*; nun enthält freilich der Pālitext ein Wort *jappā* ,désire', das wohl überhaupt nicht *tadhbava* ist,[1] aber der Mahāvastutext legt doch ein bestimmtes Zeugnis dafür ab, daß jenes Wort in der gemeinsamen Vorlage da war, wenn es auch in falscher Weise sanskritisiert worden ist. Es scheint wohl, als ob der Satz eines Verbums entbehrt; jedoch wird wohl die Zeile

arthasya prāptiṃ hṛdayasya śāntiṃ

von *dhyānānuyukto* abhängig sein; BÖHTLINGK zitiert *anuyukta* mit Akk. in der Bedeutung ,ganz hingegeben, obliegend' aus Kāraṇḍavyūha 73, 5, also aus einem nordbuddhistischen Texte; ich übersetze demnach die ganze Strophe folgendermaßen:

,Weil ich die Wurzel der Sorge gänzlich ausgerissen, die Lust zum Dasein gänzlich aufgegeben, weil ich nur der Meditation über die Erlangung des Zieles, die Ruhe des Herzens obliege und über das beste Glück[2] nachdenke (oder viell. ,Klarheit gewonnen habe'), deswegen schließe ich mit keinem Menschen Freundschaft — mit niemand kann man mich Freund nennen.'

Schließlich heißt es im Mahāvastu p. 285, 5 ff.: *Atha khalu Aratī Māradevī Bhagavantaṃ gāthāye adhyabhāse:*

ācchetvā tṛṣṇāṃ guṇasaṃpracārī
bahv atra raktā kariṣyanti cchandaṃ
bahuṃ vatāyaṃ janatāṃ suvedha
ācchetva . . . mṛtyurājño
nayiṣyati acyutapadam aśokaṃ.

Im Mārasaṃy III 5, 19 spricht die dritte Tochter, Ragā:

acchejja taṇhaṃ gaṇasaṅghavārī
addhā carissanti[3] *bahū ca sattā*[3]
bahuṃ vatāyam janatam anoko
acchijja nessati maccurājassa pāraṃ.

---

[1] *jappā* könnte freilich ein ai. **yācman-* zu *yāc-* ,flehen, heischen, verlangen' sein, vgl. PISCHEL *Pkt-Gr.* § 277.

[2] D. i. *śānti* = *nirvāṇa.*

[3] SS. *tarissanti* und *saddhā*, was WINDISCH seiner Übersetzung zugrunde gelegt hat (s. Māra und Buddha, p. 123 Anm.). WINDISCHS Vermutung über °*cārī* statt °*vārī* wird durch Mahāvastu wahrscheinlich gemacht (B hat °*pravāriṇī*, M °*cāraṇī*).

Zu p. 285, 6 haben BM *ganasampra°*; da der Pālitext *gaṇa°* bietet und weiter प्र und च्र in nachlässiger Schrift ziemlich leicht verwechselt werden können, ist es möglich, daß Mahāvastu auch ursprünglich

ācchetva[1] *tṛṣṇāṃ gaṇasaṃghacārī*

gelesen hat. Daß *raktā* nicht richtig ist, bezweifle ich kaum; daß in Mahāvastu ein *sattā* = *sattvāḥ* zu *saktā* gemacht werden konnte, ist ja kaum zu bezweifeln; *r* und *s* können aber kaum verwechselt werden, außer daß sie einander ganz äußerlich gleich sind, wo *s* in Verbindung mit einem Konsonanten steht wie in स्म; dort kann ja aber *r* aus sprachlichen Gründen nicht vorkommen und so was trifft übrigens hier nicht zu. Ich sehe deswegen zwischen *raktā* und *sattā* keine Brücke. Unter Voraussetzung doch, daß irgendein Wort wie *sattā* ursprünglich dastand, übersetze ich die beiden Zeilen so:

‚Nachdem sie den Durst (zum Dasein) vernichtet, werden viele (Wesen), d. h. (Mönche) in großen und kleinen Versammlungen verweilend,[2] hier (d. h. bei Buddha) ihr Verlangen haben.‘[3]

Weiter lesen BM: *mahavṛto* (M *°hagṛtāṃ*) *janatāṃ suvedha acche* (M *akṣe*) *tva mrtyurājasya bheṣyati acyutapada* (M *°dam a*) *śokaṃ*. Es ist ja wohl möglich, daß Senarts Restitution das Richtige trifft; jedenfalls ist *mṛtyurājasya* = *maccurājassa* im Pāli zu lesen. Statt des ziemlich unverständlichen *suvedha* ist doch wohl *Sumedha* zu lesen. Dann würde es etwa heißen:

‚Fürwahr, viele Menschen wird dieser Sumedha, nachdem er die (Macht)[4] des Königs Tod gebrochen, nach einer kummerlosen, unerschütterlichen Stelle führen.‘

Dann gehen die Situationen der beiden Texte auseinander: es heißt nämlich in Mahāvastu p. 285, 11 ff.: *Atha khalu Bhagavāṃ tāṃ Māradhītaro gāthāye pratyabhāṣati:*

---

[1] Oder *acchetvā*, was B hier, BM zu 285, 9 bieten.

[2] Siehe Windisch, a. a. O.

[3] Vgl. z. B. Dhp. 117: *na tamhi chandaṃ kayirātha* (s. weiter Childers, s. v. *chando*).

[4] Vgl. Senart Mahāv. III, p. 501.

giriṃ nakhehi khanatha ayo dantehi khādatha
parvataṃ śirasā hanatha āgāḍhe gāḍham eṣatha
kim u anvetha pāpīyo api Buddhāsūyā sadā.[1]

In Saṃy. Nik. wiederum heißt es nach den Worten der Ragā:

20. *nayanti ve Mahāvīrā*
saddhammena Tathāgatā
dhammena nīyamānānaṃ
kā usūyā vijānataṃ.[2]

Hierauf gehen die Töchter wieder zu ihrem Vater Māra zurück. Dieser spricht folgendermaßen:

bālā kumudanāḷehi pabbataṃ abhimatthatha[3]
giriṃ nakhena khaṇatha ayo dantehi khādatha
selaṃ va sirasūhacca pātāle gādham esatha
khāṇuṃ va urasāsajja nibbijjāpetha Gotama.[4]

Es ist deutlich, daß die Zeile p. 285, 14 mit Mārasaṃy. III 5, 20 korrespondiert: *Buddhāsūyā* stimmt zu *usūyā* im Pālitext.[5] Wahrscheinlich ist hier der Mahāvastutext gänzlich in Unordnung gebracht und wohl auch fragmentarisch.

Dann folgt im Mahāvastu p. 285, 15 ff. ein Stück, das im Mārasaṃyutta unmittelbar nach der Schilderung der Verführungskünste der Māratöchter dasteht, nämlich III 5, 12 ff. Ich stelle hier die beiden Texte zum Vergleich nebeneinander:

---

[1] Vgl. über mit diesem parallelen Verse Morris, *JPTS.* 1891—93, p. 52, Windisch a. a. O., p. 124, Anm. 1 und verf. *ZDMG.* 63.

[2] Dieser Vers ist wohl mit Windisch als Antwort des Buddha aufzufassen.

[3] Vgl. Divāvyad. p. 358, 19: *api padmanālasūtrāir baddhvā Himavantam uddharet kaścit.*

[4] Diesen Vers hat Windisch a. a. O., p. 128 f. mit der entsprechenden Gāthā des Lalit. verglichen und besprochen. Daß *agāḍhe* besser ist als *pātāle* ist auch durch Mahāvastu offenbar.

[5] In Mahāv. III, p. 90, 16—17 steht die exakte Entsprechung der Pāligāthā: *nayanti te Mahāvīrā saddharmeṇa Tathāgatā* | *dharmeṇa nayamānānaṃ kā asūyā vijānato* ||.

Mahāvastu III, pp. 285, 15—286, 3.

[285] *Atha khalu tā Māradhītaro jānāti māṃ śramaṇo Gāutamo ti duḥkhī durmanā vipratisārī yena pitā Māras tenopasaṃkramitvā pitaraṃ Māraṃ gāthāye adhyabhāṣe:*

Adya me vadhaṃ pi tāta na
rāgeṇa sa āniye
viṣayaṃ me atikrāntaḥ tasmā-
cchocāmy ahaṃ bhṛśaṃ.[1]

Anyo pi tāta puruṣo avītasaṃgo asmākaṃ tena rūpeṇa samanvāgatānāṃ paśyitvā [286] *so jitaṃ mūrcchitvā prapatiṣyad vā uṣṇaṃ vāsya śoṇitaṃ mukhato āgacche tenāiva ca ābādhena kālaṃ akariṣyat cittakṣayaṃ vā prāpuṇe* etc.

Mārasaṃyutta III 5, 12—13.

12. *Atha kho Taṇhā ca Arati ca Ragā ca Māradhītaro ekamantam apakkamma etad avocuṃ: saccaṃ kira no pitā avoca:*

Arahaṃ Sugato loke na rā-
gena suvānayo
Māradheyyam atikkanto ta-
smā socām' ahaṃ bhusaṃ.

13. *Yaṃ hi mayaṃ samaṇaṃ vā brāhmaṇaṃ vā avītarāgam iminā upakkamena upakkameyyāma hadayaṃ vāssa phaleyya, uṇhaṃ lohitaṃ vā mukhato uggaccheyya, ummādaṃ vā pāpuṇeyya cittavikkhepaṃ vā* etc.

Darnach folgt der Abschluß des Ganzen: es heißt im Mahāvastu p. 286, 4 ff.: *atha khalu Māro pāpīmāṃ yena Bhagavāṃs tenopasaṃkramitvā ekānte asthāsi. ekāntasthito Māro pāpīmāṃ Bhagavantaṃ gāthāye adhyabhāṣe:*

ihāgatā harṣayantī Tantrī ca Aratī Ratī
tā praṇude Mahāvīro tūlaṃ bhrāntaṃ va Mārutaṃ.[2]

Mārasaṃy III, 5, 23:

---

[1] Dieser Vers lautet im Lalit. I, p. 378, 18, ed. LEFMANN: *Satyaṃ vadasi nas tāta na rāgeṇa sa nīyate* ¦ *viṣayaṃ me hyatikrāntas tasmācchocāmy ahaṃ bhṛśam.* ‖ Es fragt sich demnach, ob das wunderbare *adya me vadhaṃ ki tāta* ursprünglich etwa *satyaṃ me* (resp. *no*) *vadasi tāta* lautete. Dann heißt es im Lalit. weiter: *vīkṣeta yady asāu rūpaṃ yad asmābhir vinirmitam* ¦ *Gāutamasya vināśārthaṃ tato 'sya hṛdayaṃ sphuṭet.* ‖ Damit vergleicht WINDISCH a. a. O., p. 127 *hadayaṃ vāssa phaleyya* im Pālitext. Der Mahāvastutext hat hier mit Lalit. nichts gemeinsam.

[2] *Māruto* zu lesen.

daddallamānā āgañchuṃ Taṇhā Arati Ragā ca
tā tattha panudī Satthā tulaṃ bhaṭṭhaṃ va Māruto.

An diesen Vers knüpft nun WINDISCH a. a. O., p. 124, Anm. 4, folgende Bemerkung: ‚Da nach meiner Ansicht, die ich weiter unten ausführe, das eigentliche epische Gedicht erst fertig wird, wenn (außer den Reden) auch die erzählenden Teile in Verse gefaßt werden, so liegt hier ein Ansatz zu einem epischen Gedicht vor, wie auch in 3, 3 (Godhika), 22.' WINDISCH faßt also den letzten Vers als einen sogenannten Ākhyānavers; aber das ist sicher nicht der Fall — der Mahāvastutext teilt ihn ausdrücklich dem Māra zu und mit Recht.

WINDISCH, der sogar früher als OLDENBERG für die sogenannte Ākhyānatheorie eingetreten ist, hat natürlich gern Stützen für jene Ansicht zu finden gesucht. Somit sah er wohl auch in diesen Stückchen altbuddhistischer Dichtung solche Ākhyānas. In der letzten Zeit ist aber durch HERTEL und vornehmlichst durch LEOPOLD VON SCHROEDER die Ākhyāna-Theorie bedenklich erschüttert worden: für die Saṃvādas des Rig-Veda hat sie überhaupt nunmehr keine Berechtigung. Diese Dichtungen sind wirklich kleine Dramen, die überhaupt nie einen erzählenden Prosarahmen gehabt haben, vielmehr würde durch einen solchen der Eindruck des Werkes zerstört werden. Es ist auch zu bemerken, daß die Ākhyāna-Dichtung, deren Existenz natürlich gar nicht geleugnet werden soll, einer viel jüngeren und mehr entwickelten Kulturstufe angehören muß als das Opfermysterium und überhaupt das alte, einfache Drama. Ein solches kleines Drama findet sich natürlich an vielen Stellen in der altbuddhistischen Dichtung: die Ṛśyaśṛṅga-Sage im Jātaka ist ja schon von diesem Gesichtspunkt aus behandelt worden.[1]

Solche kleine Dramen, obwohl mit ziemlich weitläufigen Szeneninstruktionen und öfters umgestaltetem Dialoge, finden sich nun meines Erachtens auch in den Māra- und Bhikkunī-Saṃyuttas des Saṃy. Nik. Und ein besonders deutliches und wohl ausgeführtes kleines Drama

---

[1] Siehe HERTEL, *WZKM.* 18, 158 ff., LEOP. VON SCHROEDER, *Myst. und Mimus*, p. 292 ff.

liegt uns in dem soeben behandelten Stück *Dhītaro* ‚Die Töchter (Māras)‘ genannt, vor.

Im Vorspiel, wenn man es nun so nennen darf, sieht man den Māra, eine Figur, die hier überhaupt etwas travestierend behandelt worden ist, betrübt dasitzen, mit einem Stock im Sande ritzend, nachdem er dem Erleuchteten längere Zeit fruchtlos nachgegangen war. Dann treten seine drei Töchter hervor und versprechen ihm, den scheinbar Unbezwinglichen durch ihre Verführungskünste fügsam zu machen. Māra stimmt ihnen schweigend zu.

Im ersten Akte treten nun die Verführerinnen in verschiedenen Gestalten zu dem Buddha heran, zuerst als junge, fünfzehnjährige unschuldige Mädchen, dann immer älter, schließlich als häßliche, alte Weiber, denn ‚die Begierden der Männer sind ja verschieden‘.[1] Der Heilige bleibt aber trotzdem beständig ruhig sitzen und beachtet sie überhaupt nicht. Verzweifelt ziehen sie endlich fort und klagen dem Vater ihr Mißgeschick.

Im zweiten Akte treten sie dann wieder hervor, aber nur um sich von dem Erleuchteten Antwort auszubitten über die Geheimnisse seiner Lehre. Daraus entwickelt sich nun ein gut geführtes Zwiegespräch zwischen dem Buddha und den Māratöchtern, der einen nach der andern. Sie erhalten alle befriedigende Antwort und gehen wieder fort. Māra spricht den Schlußvers des kleinen Dramas, sowie er es auch eröffnete.

Wie man sieht, liegt hier eine künstlerisch ganz raffinierte kleine Schöpfung altbuddhistischen Geistes vor. Ob sie irgend einmal aufgeführt worden ist, weiß ich ja nicht; freilich kommen ja, wie man weiß, in den tibetanischen Klöstern, dramatische Repräsentationen vor, wo man Kämpfe der guten und bösen Geister sieht; ob aber gerade diese Dramen über die siegreichen Kämpfe Buddhas gegen die Versucher aufgeführt werden, weiß ich nicht. Doch würde es, wie man sieht, ganz ausgezeichnet für dramatische Darstellung passen.

Upsala, am 7. Dezember 1908.

[1] *Uccāvacā kho purisānam adhippāyā* Mārasamy. III, 5, 4 ff.

Kritische Bemerkungen zu vedischen Ritualtexten.

Von

W. Caland.

Zur Maitrāyaṇī-Saṃhitā.

Wenn wir in der von L. von Schroeder besorgten Ausgabe dieses Textes lesen (i. 6. 11: 104. 6): *gā́m asya tā́d áhaḥ sabhā́yāṃ dīvyeyuḥ,* aber iv. 4. 6: 57. 10: *tā́tra paṣṭhauhī́ṁ vídīvyante,* so liegt doch die Vermutung nahe, daß auch an der zuerst zitierten Stelle mit zwei Handschriften (die freilich *ci* statt *vi* lesen) die Präposition vor dem Verbum zu lesen ist. Das Zitat im Mahābhāṣya wird wohl ungenau sein; im Zitat aus der Kap. S. wird ja auch falsch *pradīvyanti* gegeben.

Wir lesen (i. 6. 12: 106. 1 sqq.): *purūrávā vā́ aiḍá urvásīm avindata devī́ṃ; tásyā āyúr ajāyata; sá devā́nt svargáṃ lokā́ṁ yattò 'nū́dait; tè 'bruvaṁs: tád vayáṃ devā́ imā́ḥ* usw. Nur die in der Morbī-Handschrift überlieferte Lesart *yatò* statt *yattò* scheint mir einen befriedigenden Sinn zu ergeben: ‚er ging den Göttern, als sie zum Himmel gingen, nach,' also *yatò* acc. pl. part. praes.; ein Nom. part. praeter. von *yatate* befriedigt nicht.

Das Wort *dhūrta* (i. 8. 5: 121. 10 und Kāṭh. vi. 7: 56. 20) scheint bis jetzt nicht gedeutet zu sein. Ich schließe dies nicht nur aus der von Schroeder an beiden Stellen aufgenommenen Variante *dhūrte,* sondern auch aus der Weise, wie Bloomfield (‚Konkordanz' S. 63 a) das Yajuṣ zitiert, nl. *anābho mṛḍa dhūrte.* Es ist aber beide Male *dhūrta* zu lesen, wie auch Āp. śrs. vi. 11. 3 und Hir. śrs. iii. 18 haben. Das Yajuṣ lautet also: *dhūrta namas te astu,* vgl. auch Mān. śrs. i. 6. 1. 41

mit Knauers Bemerkung z. d. St. Der Namen des Kommentators zu Āpastamba *dhūrtasvāmin* ist danach synonym mit *bhavasvāmin* oder *rudrasvāmin.* Im Baudhāyana-gṛhyapariśiṣṭa behandelt ein ganzes Kapitel (iv. 2) den *dhūrtabali.* In diesem Ritual wird Dhūrta als Skanda, wie Ath. V. pariś. 20. 4 (vgl. Bohtlingk, *Sanskrit Wörterb.* K. F. vii, 351), oder als Kārttikeya angeredet.

Ob das von Schroeder i. 8. 5: 122. 8 gedruckte *hotavyàṃ gárhapatyā́3n ná hotavyā́3m íti* richtig ist, bezweifle ich. Jedenfalls scheint ein Akzent zuviel zu stehen; richtiger wäre nach meiner Ansicht: *hotavyàṃ gárhapatyā3i ná hotavyā́3m íti,* d. h. ‚Soll eine Spende im Gārhapatya dargebracht werden oder nicht?‘ Vgl. zu der Stelle Mān. śrs. i. 6. 1. 52.

Daß i. 8. 7: 125. 1 *praiyamedhā́ vaí sárve sahá bráhmāvidus; tè 'gnihotréṇa sámarādhayan* unrichtig ist und vielmehr statt *agnihotréṇa* zu lesen ist: *agnihotré ná* geht nicht nur aus dem Zusammenhang, sondern auch zweifellos aus Kāṭh. vi. 6: 54. 14 hervor, wo es heißt: *te 'gnihotra eva na samarādhayan*: ‚sie waren uneinig über die Darbringung des Agnihotra.‘ Wenn wirklich die Handschriften der Maitrāyaṇī-Saṃhitā *ṇa* statt *na* haben, so ist dies daraus zu erklären, daß die Sandhi-Regel vom *n* nach *ṣ*, *r* und *ṛ* in diesem Texte zuweilen auch durchgeführt wird, wo dies sonst nicht geschieht, vgl. i. 6. 10: 102. 8: *tád āhur amṇá evā́°*, vgl. i. 10. 10: 150. 12; i. 10. 18: 158. 12: *prā́ṇyáyā yácchati* (zu lesen *yacchati*?); i. 11. 10: 171. 20: *tríṇ imā́ṁl lokā́n*; iii. 11. 2: 141. 13: *bhiṣáṅ ṇā́satyā*; iii. 6. 10: 74, 13: *ásurā ṇā́nvávāyan*; iv. 2. 1: 20. 15: *sò 'ntárvāṇ abhavat*; iv. 4. 6: 57. 11: *cátuḥśatam akṣā́ṇ avóhya.*

Einen derartigen Fehler enthält auch i. 9. 8: 139. 5: *yád evá devā́ ákurvata tád ásurā akurvata; téna vyā́vṛ́tam agacchan,* vgl. ii. 5. 3: 50. 3, wo richtig steht: *té ná vyā́vṛ́tam agacchan.*

Ein Druckfehler ist wohl *hotur yā́* statt *hocur yā́* (iii. 3. 9: 42. 17).

Sollte nicht das unmögliche und unbegreifliche *śā́ntáratho* iii. 3. 6: 39. 3, das von Schroeder entweder beibehalten — aber dann wäre doch wenigstens *śāntárathaḥ* zu ändern — oder mit Roth in *śāntó*

ráthe ändern will (vgl. die Korrekturen Th. iv, S. 310), so zu lesen sein: *párāṅ hí paśúḥ śāntò, 'tho párāṅ hí paśúḥ réto dádhāti?*

Wenn ich nicht fehlschlage, ist iii. 6. 2: 61. 18 *dīkṣitá* in *dīkṣata* zu ändern; Schroeders Lesung ergibt den Sinn: ‚mit dem, was er als Geweihter (jedesmal) weniger ißt, salbt er sich die Augen,' mit meiner Korrektur: ‚dadurch, daß er als Geweihter (jeden Tag) weniger ißt, dadurch weiht er sich; er salbt sich (die Augen)' usw.

Ein Akzent muß iii. 6. 6: 66. 12 vergessen sein; man wird wohl lesen müssen: *áhitāgnir vā eṣá sán nāgnihotráṃ* (statt *sánnāgnihotráṃ*) *juhóti.*

Weshalb iii. 6. 8: 70. 16 der Hiat *yā atyáricyata?* Das Subjekt ist *vāk*, man hat daher *yátyáricyata* zu lesen und den ganzen Passus so zu interpungieren: *vā́g vaí sṛṣṭā́ caturdhā́ vyàbhavat, táto yátyáricyata sá vánaspátīn právišat; saíṣā́ yā́kṣe yā́ dundubhaú yā́ tū́ṇave yā́ vīṇā́yāṃ. daṇḍáṃ práyacchati.*

Die Stelle iii. 6. 9: 72. 17 möchte ich so lesen und interpungieren: *tvám agne vratapā́ asīti vadet svapsyánt suptvā́ vā prabúdhya yádi vádīkṣitavādaṁ* (so zum Teile alle Hss.!) *vádet*: ‚er soll das Yajuṣ sprechen vor dem Schlafengehen oder nach dem Erwachen aus dem Schlafe oder wenn er anderes geredet hat, als was dem Dīkṣita erlaubt ist.'

Unrichtig ist die Überlieferung von iii. 6. 9: 73. 1—2; ich lese: *nányátra dīkṣitáṃ dīkṣitavimitā́t sū́ryo 'bhinimrocet.* Der Ablativ *°vimitāt* ist von *anyatra* abhängig: ‚wenn die Sonne untergeht, soll der Dīkṣita sich nicht außerhalb seiner Hütte befinden.'

Ein Versehen ist es wohl nur, wenn iii. 7. 1: 75. 1 gedruckt ist: *áklptaṁ vā idám āsīd* (weshalb nicht *āsīd*?); *díśo vā imánáprajānan*; zu lesen ist: *vā imā ná prā́jānan*; vgl. Z. 6: *táto vā imā díśaḥ prā́jānan.*

Unnötig sind die von Schroeder iii 7. 4: 78. 13 angebrachten Textesänderungen. Das Richtige ist: *svénaivá rūpéṇa krīyatè, 'kāṇā* (d. h. *krīyate, ákāṇā*) *syād ákharvā́śroṇásaptaśaphā* (d. h. *ákharvā, áśroṇā, ásaptaśaphā*), vgl. TS. vi. 1. 6. 7: *ákūṭayā́karṇayā́kāṇayā́ślonayā́saptaśaphayā.*

Gleichfalls haben alle Hss. III. 7. 7: 84, 13 das Richtige, wenn sie *śobhamānam* ohne Akzent geben; zu lesen ist: *bahúśobhamānam*.

Daß statt des von SCHROEDER aufgenommenen *varuṇadevatyàṃ, mánasáccha yanti* III. 7. 8: 86. 15 vielmehr zu lesen ist: *°tyàm, ánasáccha yanti*, lehrt Mān. śrs. II. 1. 3. 48: *sacchadiṣkenānasā rājānam acchayanti*.

Wird nicht III. 8. 3: 95. 1 *táṁ váyāṁsy upáryupari nátyayatan* in *nátyapatan* zu ändern sein? Das Opfer war so hoch fortgegangen, daß sogar die Vögel darüber nicht hinweg*fliegen* konnten; aber Indra gelang es höher zu kommen. Und ist nicht ib. 95. 4 *varāhá āmukhá(ḥ)* aus *āmuṣá(ḥ)* verdorben? *kha* und *ṣa* werden ja so oft in den Hss. verwechselt.

Druckfehler wird es wohl sein, wenn III. 8 7: 104. 10 steht *tásmāt pū́rvasyā janátātā* statt *janátāyā*. Druckfehler ist gleichfalls *some* III. 8. 8: 106. 2 statt *yó me*, vgl. TS. VI. 2. 11. 1.

Weil ein *śapha*, soweit mir bekannt ist, nicht bei Behexung vorkommt, haben wir statt *yáñ śaphám̐* (III. 8. 8: 106. 13) wohl *yáñ śaptám̐* zu lesen.

Das III. 8. 10: 110. 9 im Saṃpraiṣa überlieferte *barhíḥ stṛṇāti* ist unbedenklich in *stṛṇāhi* zu ändern, vgl. Mān. śrs. II. 3. 6. 12.

Ohne Zweifel ist III. 9. 1: 113. 2 *agnínā vaí múkhena devā́ imā́ṃl lokán abhyàjanayan* in *abhyàjayan* zu verbessern, vgl. Z. 5: *eṣā́ṃ lokā́nām abhíjityai* und III. 9. 7: 125. 6.

Wir lesen III. 9. 6: 123. 8 *té vaí svár yanto* (l. *yánto*) *'sthā́ni śárīrāṇy adhūnvata*; *yád áṅgais tṛtīyasavané caranty asnā́m̐ śirīṇā́ṃ níṣkrītyai*; natürlich ist *asthnā́m̐ śárīrāṇaṃ* zu lesen.

Es ist unbegreiflich, weshalb der Herausgeber das ib. 123. 18 überlieferte *révatī rámadhyam áti* in *révatīr ámedhyam íti* statt in *révatī rámadhvam íti* geändert hat, vgl. I. 2. 15: 24. 9.

Ist nicht in dem Passus III. 9. 6: 124. 3 *dvaú vaí pā́śau ghorò 'nyáḥ śivò 'nyó; yó yajñíyaḥ sá ghoró yò 'yajñíyaḥ sá śiváḥ* vielmehr zu lesen: *yò 'yajñiyáḥ sá ghoró yó yajñíyaḥ sá śiváḥ?*

Unbegreiflich ist der Satz III. 9. 8: 127. 5: *paścājéva vá eṣā́; hótrāḥ svargyà; yád acchāvākyà; dvidevatyàḥ śam̐sati*. Wenn ich

nicht irre, haben wir zu lesen und zu trennen: *paścājéva vā́ eṣā́ hótrāsvargyà yád acchāvākyà; dvidevatyàḥ śaṁsati.* ‚Die Hoṭr-Funktion des Acchāvāka ist später entstanden und nicht zum Himmel führend.‘ Deshalb soll dieser nicht feierlich gewählt werden, vgl. dazu Caland-Henry, L'Agniṣṭoma, S. 221.

Statt *chinnáṃ* im Satze iv. 1. 9: 11. 19: *bhásmanābhyùhati, tásmān māṁsénāsthi chinnáṃ; jvālaír abhívāsayati, tásmāt kéśaiḥ śíraś chinnáṁ* ist zweifellos beide Male *channám* zu lesen.

Da iv. 1. 10: 14. 6 von der Erde die Rede ist, haben wir statt *médhyān enān yajñíyān karoti* zu verbessern: *médhyām enāṃ yajñíyāṃ karoti.*

Offenbar ist statt *púṣpāṇam* iv. 4. 1: 51. 1 vielmehr *prúṣvāṇām* zu verbessern.

In iv. 5. 5: 71. 8: *yádi kāmáyeta várṣet parjányā íti* ist vor *várṣet* ein *ná* einzufügen, vgl. das unmittelbar folgende *vŕ̥ṣṭim ápa hanti* (so statt *ápi hanti* mit der Mehrzahl der Hss. zu lesen).

Weil das Keltern des Soma ein Totschlag ist und der Adhvaryu zum ersten Male mit dem Preßstein auf den Soma schlägt (vgl. Caland-Henry, L'Agniṣṭoma, S. 153), *vyárdhuko bhavati* (iv. 5. 6: 72. 17 ff.). Daher: *yátra múlaṃ tád abhiṣútya, etád vá asya vídevatamaṃ; tathā́ hávyardhuko ha bhavati.* Es ist deutlich, daß in dem letzten Satze *ha* einmal zuviel steht. Das zweite *ha* ist wohl zu tilgen. Ebensowenig kann auch das folgende (72. 20) *ihá no paramá ha riṣyatíti* richtig sein, wie aus der Stellung der Enklitika *ha* hervorgeht. Wahrscheinlich ist zu lesen: *ihá nóparam áhariṣyatíti* oder etwas derartiges, vgl. die Varianten. Die Bedeutung dieser Worte entgeht mir aber.

Im Anfang von iv. 5. 9: 76. 17 ff. sind mehrere Fehler zu berichtigen: ... *r̥dhnávat, tán naḥ sahéti* (76. 18); *tán nyàkāmayata* (ib.); *tán ná sámasr̥jata* (77. 1), vgl. das unmittelbar folgende *tád asya ... áditsanta; táṃ nábhyadhr̥ṣṇuvan; sá dhanvārtníṃ* (77. 3) und ebenso *dhanvārtnír* (77. 7). Indra spricht zu den Ameisen: *etáṃ jyám ápyatyéti* (77. 3), wofür *ápyattéti* zu lesen ist; vgl. zur Geschichte Śat. Br. xiv. 1. 1 und Taitt. Ār. v. i.

Statt des Duals ist im Satze IV. 6. 2: 80. 6: *tásmād bahiṣpavamāné stutá āśvinaú gṛhyete* zu lesen: *āśvinó* (sc. *gráho*) *gṛhyate.*

Wie aus *tád ánv ásurā ábhaviṣyanti* IV. 7. 4: 98. 4 hervorgeht, ist ib. Z. 5 *tád ánv ábhaviṣyantíti* zu verbessern; ib. Z. 9 wird *átiricyante* wohl nur Druckfehler statt des Singulars sein.

Daß IV. 7. 4: 99. 1 statt *saṃdṛ́śya* zu lesen ist *saṃdáṣya*, geht aus dem Zusammenhang und aus dem Ritual, vgl. Mān. śrs. II. 5. 4. 7, hervor.

Auffallend ist wiederum die Stellung, die die Enklitika *ha* einnimmt in dem Satze IV. 8. 7: 114. 19: *prá vá ṛcá ha práyacchati*; *yájuṣā gamáyati gráheṇa.* Die so getrennten und interpungierten Worte ergeben gar keinen Sinn. Und weshalb ist *gamáyati* akzentuiert? Lese und trenne: *prá vā ṛcáha* (d. h. *ṛcá práha*); *prá yacchati yájuṣā*; *gamáyati gráheṇa.*

Daß die Partikel *áha* in Prosa meist in einem Satze auftritt, dessen Inhalt zu dem eines folgenden Satzes im Gegensatze steht, ist bekannt, vgl. DELBRÜCK, *Altind. Syntax,* S. 520 ff. Dieses *áha* ist auch nachzuweisen III. 3. 4: 36. 13: *tád yá evám̐ véda védāha vá enaṃ prajápatir, naínam eṣá devó* (nl. *rudró*) *hinasti,* nur ist *védáha* zu akzentuieren; in einem Passus, der auf den ersten Anblick dem oben mitgeteilten ähnlich ist, scheint dagegen für *áha* kein Anlaß zu sein, ich meine I. 11. 5: 167. 6: *tád yá evám̐ védāha vá enam ápratikśātaṃ gacchati*; ich würde sowohl hier wie Kāṭh. XIV. 5: 204. 22 trennen: *védá ha vá* usw., d. h. *véda, á ha vá . . . gacchati,* darin bestätigt uns die von SCHROEDER selbst zitierte Parallelstelle *aínam ápratikhyātaṃ gacchati yá evám̐ véda* (TBr. II. 2. 3. 7. II. 7. 18. 3). Früher hatte ich vorgeschlagen Maitr. S. II. 1. 9: 10. 20, und vgl. Mān. śrs. V. 1. 7. 16, zu lesen, nicht *kálpatè 'ha,* sondern *kálpate ha,* wie alle Hss., eine ausgenommen, es haben. KNAUER verteidigt die von SCHROEDER aufgenommene Lesart; weil aber kein Gegensatz vorliegt, ist a priori nicht *áha,* sondern nur *ha* zu erwarten. Meine Auffassung wird jetzt durch Maitr. S. III. 7. 1: 75. 10 als richtig erwiesen, wo es heißt: *tád yá evám̐ vidván prāyaṇíyena cárati kálpate, kálpante hāsmā ṛtávaḥ.*

Zum Kāṭhaka, vol. i.

Daß vi. 2: 50, 18 nicht *tásmād dhanyámānau hástau prátigṛhṇāti,* sondern *dhanyámāno* zu lesen ist, geht aus dem Sinne der Worte hervor und wird durch Vergleichung von Maitr. S. i. 8. 2: 116. 13: *yád dhanyámāno hástau pratisāráyati* bestätigt: ‚einer der geschlagen wird, streckt die Hände (d. h. die Arme) entgegen.'

Statt *tat payasāgnihotraṃ juhoty amum eva tad ādityaṃ juhoti* vi. 3: 51. 11 ist *yat payasā°* zu lesen und ib. Z. 15 *devapātraṃ* statt *devamātram.*

Druckfehler wird wohl vi. 3: 52. 12 *mayaś ca* statt *payaś ca* sein. Ebendaselbst Z. 16 ist statt *sam evaṃ jīryataḥ* eher *sam eva jīryataḥ* zu lesen: ‚zusammen werden sie alt.'

Aus dem Zusammenhang geht hervor, daß vi. 4: 53. 7 nicht *anudhyāyinam,* sondern *ananudhyāyinam* herzustellen ist, vgl. auch vi. 8: 58. 13.

Zu vi. 6: 55. 19, wo die Hs. *bahi* oder *vahi* hat, ist ohne Zweifel, nicht *na hi,* sondern *barhir* aufzunehmen, vgl. Maitr. S. i. 8. 7: 126. 13 (wo *prúṣvāḥ prókṣaṇīr* zu lesen).

Ganz unbegreiflich ist von Schroeders Text im Anfang von vi. 7: 56. 5: *vācā vai saha manuṣyā ajāyanta te vāco devāś cāsurāś ca*; das einzig mögliche ist: *vācā vai saha manuṣyā ajāyanta ṛte vāco devāś cāsurāś ca,* d. h. ‚mit der Stimme (der Sprache) wurden die Menschen, ohne Stimme die Götter und Asuras geboren'.

Statt *devāḥ* vi. 7: 57. 2 ist natürlich *devaḥ* zu lesen. Daselbst (vi. 8: 57. 18) fehlt etwas in dem Passus: *tenāsya tad anatipannaṃ bhavati na svāhākāro vā agnihotrasyāhutiṃ yuvate.* Zu lesen ist wahrscheinlich: . . . *bhavati*; *na* (*svāhā kuryāt*); *svāhākāro vā* usw.; ib. 57. 19 möchte ich statt *yarhi vāva pravadet, tarhi juhuyāt* vorschlagen: *yarhi vāk pravadet.*

Nach Anlaß dieses Kapitels des Kāṭhaka (vi. 8: 57. 13) sei mir hier ein kurzer Exkurs über die Feuer im indischen Ritual erlaubt, über deren Wesen und Zweck, den Wörterbüchern nach, noch unrichtige Ansichten bestehen. Für die häuslichen Riten ist nur das

‚häusliche Feuer' ernötigt: *gṛhyo 'gniḥ* oder *aupāsano 'gniḥ*. Nur im Pāraskaragṛhya wird dieses Feuer als *āvasathya* bezeichnet. Für die Śrautaopfer sind an erster Stelle der *gārhapatya*, der *āhavanīya* und der *anvāhāryapacana* oder *dakṣiṇāgni* ernötigt. Dazu kommen, fakultativ nach einigen, der in der Versammlungs- oder Spielhalle anzulegende *sabhyo 'gniḥ* und der im Wohnraume anzulegende *āvasathyo 'gniḥ*. Daß *aupāsano 'gniḥ* gleichwertig mit *sabhya* oder *āvasathya* ist, wie im P. W. gelehrt wird, ist unrichtig; diese Ansicht beruht auf Mißverständnis von Śat. Br. XII. 3. 5. 6,[1] einer Stelle, die zwar EGGELING (*SBE.* XLIV, 177) etwas anders, aber doch auch noch nicht ganz richtig beurteilt. Was hier *aupāsanaiḥ* bedeutet, kann man nachsehen in der *ZDMG* LVIII, 508 und bei CALAND-HENRY, L'Agniṣṭoma, § 231; in dieser Bedeutung kommt das Wort auch noch Kauṣ. br. XXX. 1 (S. 142, Z. 2 v. u.) vor. Daß *sabhya* und *āvasathya* von *aupāsana* verschieden sind, lehrt zum Deutlichsten das Pitṛmedhasūtra des Āpastamba (Bhār.-Hir.), wo diese Feuer nebeneinander vorkommen (Pi. sū. S. 33. 9, 36. 11, 39. 10). — Nun heißt es im Kāṭhaka, l. c.: *odanapacano gārhapatya āhavanīyo madhyādhidevanam āmantraṇam eṣā vai virāṭ pañcapadā.* Hier ist *odanapacana* dasselbe wie *anvāhāryapacana* oder *dakṣiṇāgni*; *madhyādhidevana* ist mit *sabhā* gleichwertig: gemeint ist das Feuer der *sabhā, yasyā madhye 'dhidevanam uddhatam*, vgl. z. B. Āp. śrs. v. 19. 2. Übrig bleibt noch *āmantraṇam* und ohne Zweifel wird hierdurch der Āvasatha mit seinem Feuer angedeutet. Zur Benennung vgl. z. B. den Spruch bei Āp. v. 18. 2: *ahe budhnya mantram me gopāya* usw.; oder ist es das Feuer in dem Raume, wo die Gäste eingeladen werden, *āmantryante*? Diese Stelle wirft nun auch Licht auf Ath. V. VIII. 10. 7: *sódakrāmat sámantraṇe nyàkrāmat.* Die Virāj ist zuerst (Str. 2) in den Gārhapatya, dann (Str. 3) in den Āhavanīya, darauf (Str. 4) in den Dakṣiṇāgni, dann (Str. 5) in die Sabhā, endlich (Str. 7)[2] in das Āmantraṇa, d. h. den Āvasatha und dessen Feuer eingetreten. WHITNEY's Bemerkung (Ath. Veda transl. vol. II, 512) ‚by

[1] XII. 3. 5. 5 von WEBERS Text; es ist aber ein Satz ausgefallen.

[2] Str. 6 ist wohl spätere Zutat.

the connection, *āmántraṇa* ought to involve the idea of a locality' ist dadurch erledigt. Besonders zu vergleichen ist noch Āp. dharmasūtra II. 25. 4: *tasya purastād āvasathas, tad āmantraṇam ity ācakṣate.* Übrigens kommt *āmantraṇa* im Sinne von *āvasatha* oder *āvasathyo 'gniḥ* noch vor: Kāṭh. VIII. 7: 90. 12, 90. 19, 91. 1 und 4; auch Mān. śrs. I. 5. 5. 6: *uttareṇāvokṣyādhidevanāya saṁstṛṇāti pūrvam āmantraṇāya.* Da ib. 9 alle Hss. im Satze *madhyādhidevane samuhyākṣān* usw. lesen, hat Knauer doch vielleicht Unrecht gehabt, als er *madhye 'dhidevane* änderte, da *madhyādhidevane* bedeuten kann: *sabhāyām,* vgl. Maitr. S. I. S. 104, 1 mit Schroeders Bemerkung.

Nach diesem Exkurs exegetischer Art, fahre ich mit meinen kritischen Bemerkungen fort und bemerke, daß, wenn in unseren Brāhmaṇas die casus obliqui *asya, asmin* usw. am Satzanfang zu stehen scheinen, meistens eine Korruptel vorliegt. Daher meine ich, daß Kāṭh. VI. 8: 58. 14 statt *ananudhyāyinaṃ karoty asyāgnihotrī prajāyāṃ jāyate* zu lesen ist: . . . *karoty, āsyāgnihotrī prajāyāṃ jāyate,* d. h. *ā asya . . . jāyate,* vgl. VIII. 7: 91. 2: *āsya vahnir jāyate* und Śāṅkh. śrs. XVI. 23. 6: *tena hāsya catvāro vīrāḥ . . . prajāyām ājāyante* und Maitr. S. III. 1. 9: 12. 3, wo zu lesen ist: *yáṃ kāmáyetásya pāpmá bhrátṛvyo dvitíyo jāyetéti.*

Nicht *vibhūr asi,* sondern *'bhibhūr asi* ist VII. 2: 64. 8 herzustellen, wie erstens aus dem folgenden *abhy ahaṃ taṃ bhūyāsam* und zweitens aus der Vergleichung von VII. 9: 71. 11 hervorgeht. Bloomfields Konkordanz ist danach zu berichtigen.

Ohne Zweifel ist VII. 3: 64. 21 *tat tvaṃ gopāyā punar dadai te* aus *tat tvaṃ gopāyā punar mad etor* oder *aitor* verdorben, vgl. TS. I. 5. 10. 1. Der Konkordanz ist danach zu berichtigen.

Daß im Mantra VII. 3: 65. 7 *mama ca nāma tava (ca) jātavedo,* ein *ca* einzuschalten ist, beweist VII. 11: 73. 3. Auch hier ist der Konkordanz zu verbessern.

Statt *prāviśaty* VII. 4: 66. 1 lese *praviśaty.*

Eine Vergleichung von VIII. 2: 84. 6: *yad vā ime vyaitāṃ yad amuṣyāyajñiyam āsīt tad imām abhyasṛjyatoṣā(ḥ)* mit TBr. I. 1. 3. 2: *dyávāpṛthiví sahástāṃ; té viyatí abrūtām ástv evá nau sahá yajñí-*

yam íti; *yád amúṣyā yajñíyam ā́sīt tád asyā́m adadhāt*, lehrt, daß zu trennen ist: *yad amuṣyā* (sc. *divaḥ*, Fem. gen.) *yajñiyam*.

Da im Ritual des Agnyādhāna nur von einer *valmīkavapā* die Rede ist, haben wir viii. 2: 84. 8 *bhavanty* in *bhavaty* zu ändern.

Unklar ist die Bedeutung der folgenden Stelle (viii. 5: 88. 19): *indro vai yatīn sālāvṛkeyebhyaḥ prāyacchat teṣām adyamānānāṁ syūmaraśmir ṛṣir aśvaṃ prāviśat tasmād aśvas svaṁ śakṛd upajighrati kaścid ṛṣiṃ cāgniṃ ca na nirāsthā3m iti.* Wie kann *kaścit* Subjekt zu *nirāstham*, 1. pers. sing., sein? Alles kommt in Ordnung, wenn man *kaccid* statt *kaścid* liest: ‚Als Indra die Yatis den Sālāvṛkeya übergab, drang einer in das Roß ein; daher kommt es, daß das Roß seinen Kot beschnuppert, da es denkt: ich habe doch nicht den Ṛṣi und den Agni ausgeworfen?‘ Unmittelbar vorher (88. 16) war ja erzählt, daß auch Agni in das Roß eingetreten war. Übrigens haben wir hier den bekannten, sogenannten Aorist zu *nirasyati*, worüber zuletzt Bloomfield *Indog. Forsch.* v, 388 gehandelt hat.

Daß viii. 5: 89. 10 mit der Hs. D *ādadīta* nicht *ādadhīta* zu lesen ist: *nopāsya* (sc. *hiraṇyam*) *punar ādadīta* scheint aus Maitr. S. i. 6. 4: 93. 11 *tán ná nírastavai* hervorzugehen. Er soll das Gold nicht zurücknehmen; nach den Mānavas ist es nicht wegzuwerfen. Daher schreibt das Sūtra (Mān. śrs. i. 5. 3. 9) vor, daß der Yajamāna es einem Feinde geben soll.

In viii. 10: 93. 19 haben wir zu lesen: *punar aimīty ed* (wie die Hss., statt Schroeders *aid*), es ist die bekannte Interjektion.

Weshalb der Herausgeber viii. 10: 94. 10 der Lesart aus der Hs. Chambers *abruvatām* vor dem regelmäßigen *abrūtām* den Vorzug gegeben hat, ist mir nicht ersichtlich. Die Lesart von D und der Kapiṣṭhalasaṃhitā weist auf *abrūtām*.

Zum Kauṣītakibrāhmaṇa.

Daß ii. 1 (S. 4, Z. 1) statt *dvyantān aṅgārān karoti*, *vyāntān* usw. zu lesen ist, beweisen Āp. śrs. vi, 5. 6 und die Texte des Baudhāyana, denen der Ausdruck geläufig ist, vgl. z. B. Baudh. śrs. iii. 5: 73. 10.

Der unmittelbar folgende Satz (Z. 3): *atha yad apaḥ pratyānayaty āpaḥ kṛtsnāni ha vai sarvāṇi havīṃṣi bhavanti: haviṣa eva kṛtsnatāyai* kann nicht in Ordnung sein, wie man aus der Stellung der Enklitika *ha* ersieht. Man wäre geneigt, *kṛtsnāni* für Interpolation zu halten, aber wegen *kṛtsnatāyai* glaube ich eher für das ursprüngliche halten zu müssen: *āpo ha vai kṛtsnāni havīṃṣi bhavanti.*

Die folgende Erzählung liest man II. 9: 7. 5 v. u.: *vṛṣaśuṣmo vātāvataḥ pūrveṣām eko jīrṇiḥ śayāno rātryām evobhe āhutī hūyamāne dṛṣṭvovāca rātryām evobhe āhutī juhvatīti rātryāṃ hīti sa hovāca vaktāsmo nv eva yam amuṃ lokaṃ paretya pitṛbhyo 'tho enaṃ na śraddhātāraḥ* usw. Vergleicht man Ait. br. V. 29. 2: *etad u hovāca kumārī gandharvagṛhītā vaktāsmo vā idaṃ pitṛbhyo yad vai* usw., so scheint es sich zu empfehlen, statt *vaktāsmo nv eva yaṃ* zu lesen: *vaktāsmo nv eva vayaṃ*, und statt *'tho enaṃ na śraddhātaraḥ*: *'tho enan na śrad°*.

Druckfehler wird wohl VI. 3 s. f. *nāśrīyād iti* statt *nāśnīyād iti* sein.

Unrichtig ist die Trennung der Worte in VII. 3, wo man zu lesen hat: *agniṃ vā ātmānaṃ dīkṣamāṇo 'bhi dīkṣate*, der Akkus. ist von *abhi* abhängig. Dieselbe Bemerkung gilt für VII. 4 s. f. *etam vevātmānaṃ* (d. h. *etam u evātmānaṃ*) *dīkṣamāṇo 'bhi dīkṣate.*

Schwierig zu interpretieren, auch weil, wie mir scheint, zum Teil unrichtig gedruckt ist, ist der Schlußsatz von IX. 4: *sa prācyaṃ dakṣiṇasya havirdhānasyottaraṃ vartmopaniśrayetāyaṃ vai loko dakṣiṇaṃ havirdhānaṃ pratiṣṭhā vā ayaṃ lokaḥ pratiṣṭhāyām anucchinno 'sānīti yatra tiṣṭhan pratidadhyān na tata iti veti veyād yas tata iti veti veyād yas taṃ tatra brūyāc cyoṣyata iti tathā ha syāt.* Die Bedeutung scheint zu sein: ‚Er (der Hoṭr) soll sich der nach Osten zu ziehenden linken Radspur des rechten Havirdhānakarrens anschließen; der rechte Havirdhānakarren ist ja diese Welt und diese Welt (die Erde) ist fester Ort: damit er über festem Ort unabgeschnitten gehen möge (die Lesart *ayāni* scheint mir den Vorzug zu verdienen, da der Hoṭr hinter dem Havirdhāna mitgeht, vgl. Caland-Henry, L'Agniṣṭoma, § 87, p. 84 und Śāṅkh. śrs. V. 13. 5: *anusaṃ-*

yan). Von der Stelle, wo er die Schlußstrophe seiner Rezitation hersagt (ich lese nämlich *paridadhyāt* statt *pratidadhyāt*, es wird die *paridhānīyā ṛk* gemeint), soll er sich weder so noch so entfernen (*iti* also in der älteren Bedeutung von ‚so'; ‚weder so noch so' scheint zu besagen: er soll nicht nur so ohne weiteres fortgehen). Wenn er entweder so oder so fortginge, so würde, wenn jemand von ihm sagte: er wird zunichte gehen (eigentlich: ‚er wird fortgehen', d. h. aus dieser Welt, vgl. vii. 9: *preva vā eṣo 'smāl lokāc cyavate*), es ihm so ergehen; er soll daher' usw.; der Schluß des Kapitels ist deutlich.

Der zehnte Adhyāya ist vor einigen Monaten in sehr verdienstlicher Weise von R. Löbbecke behandelt (‚Über das Verhältnis von Brāhmaṇas und Śrautasūtras,' *Inaug. Diss. der Univ. Leipzig*, 1908). Nicht die Übersetzung, an der manches auszusetzen wäre, sondern die Beigabe des Kommentars ist aber nach meiner Meinung das Hauptverdienst dieser Arbeit. In der Übersetzung hatte sehr vieles sich besser sagen lassen. Der Anfang z. B. *vajro vā eṣa yad yūpaḥ* bedeutet einfach: ‚Der Opferpfosten ist ein Donnerkeil'; diese eigentümliche Stellung des Subjektes hat der Übersetzer hier und sonst nicht beachtet; *prajāpatir vai manaḥ* heißt auf Deutsch: ‚Das Denkorgan ist Prajāpati,' nicht: ‚Prajāpati ist das Denkorgan'. Der Übersetzer hat die Besonderheit der Verbalform *añjati* (x. i) als Singular übersehen. Die schwierige Stelle x. 2: 45, 2 v. u. hat Löbbecke nur, wie es scheint, nach der Periphrase des Kommentators übersetzt; eine Begründung wäre wünschenswert gewesen; zu vergl. ist xviii. 9.

Ohne Zweifel steht statt des unbegreiflichen *yajño vā āpas tad yad apa ucchrayanti* (xii. 2: 53. 1) das richtige in der Fußnote: *yad apo 'cchayanti*, vgl. Z. 4: *ye ke cāpo 'cchajagmuḥ*.

Als ein Wort zu lesen ist *ṛtebarhiṣkān* (sc. *prayājān*) und *ṛtebarhiṣkau* (sc. *anuyājau*) xviii. 10, ebenso *tad arakṣohatam* (xviii. 14), *tredhāvihito vai saṃvatsaraḥ* (xix. 5), *atrakālo* (xxix. 2 init. und xxx. 1).

Ich benutze diese Gelegenheit, eine von Frl. Dr. Gaastra gemachte Emendation mitzuteilen, die sonst vielleicht in Vergessenheit geraten würde; xxviii. 1 lautet: *prajāpatir ha yajñaṃ sasṛje*; *tena ha sṛṣṭena devā ījire*; *tena heṣṭvā sarvān kāmān āpus*; *tasya heta-*

rārdhyam upanidadhur ya ete praiṣāś ca nigadāś cā; (a)thetareṇa yajñena ṛṣaya ījire; te havir jajñur asarveṇa vai yajñena yajāmahe. Statt *te havir jajñur* ist zu lesen: *te ha vijajñur.*

Zum Aitareyabrāhmaṇa.

Zubatý will (*Indog. Forsch.* xxiii, 161) das iii. 30. 2 dreimal vorkommende *vāci kalpayiṣan* als Haplologie erklären, statt *vāci cikalpayiṣan.* Ich meine aber, daß es eine viel einfachere Erklärung gibt, eine Auffassung freilich, die Zubatý schon im *P. W.* hätte finden können. Wir haben weder Haplologie anzunehmen, noch etwas am Texte zu ändern, sondern einfach zu lesen: *'vācikalpayiṣan,* d. h. *ava-aci°.* Der zweite Fall, wo Zubatý Haplologie annimmt (vii. 13. 14), ist doch zu unsicher, vermutlich ist der Text verdorben und gibt doch Sāyaṇa das Richtige.

Zum Śatapathabrāhmaṇa.

In Eggelings Übersetzung dieses Textes, die ein Muster von Gründlichkeit und eine Fundgrube von Belehrung ist, gibt es, wie ganz natürlich ist, einige Stellen, die doch noch nicht ganz deutlich geworden sind. So lautet xiii. 3. 5. 2: *tád u vá āhuḥ: nānādhiṣṇyā evá syur; yádi dīkṣitasyópatápet pārśvatò 'gnihotrám júhvad vaset; sá yády agadó bhávati saṁsṛ́jyainam púnar upahvayante; yády u mriyáte svaír evá tám agníbhir dahanty áśavāgnibhir ítare yájamānā āsata íti.* Eggeling übersetzt: ‚Here they say: „they ought to have separate hearths; and if one of the initiates were to be taken ill let him stay aside offering the Agnihotra. If he gets well again, they bring (the fires) together and invite him to join them; but if he dies they burn him by his own (three) fires without an (ordinary) fire for (burning) a dead body; and the other sacrificers sit through (the sacrificial session)".' Es scheint mir aber richtiger, *áśavāgnibhir* zum folgenden zu nehmen, und den Satz *áśavāgnibhir ítare yájamānā āsate* zu übersetzen: ‚die anderen opfern (dann) mit Feuern, unter welchen sich kein Leichenfeuer (d. h. nicht ein Feuer, das zu der Kremation gedient hat und daher unrein geworden ist) befindet.'

Die Feuer des nun Verstorbenen sind ja jetzt von denen der anderen getrennt.

Die Absicht der Sätze XII. 3. 5. 6—8 ist von EGGELING nicht ganz begriffen; über die *aupāsanāni* vgl. oben unter den Bemerkungen zum Kāṭhaka; der *saumya caru* deutet auf den im Agniṣṭoma vorkommenden *caru* (Transl. Śat. Br. vol. II, 363) und die Payasyā, welche in § 8 erwähnt wird, deutet auf die die *anūbandhyā* ersetzende *āmikṣā*, vgl. Kāty. X. 9. 15 (Transl. Śat. Br. vol. II, 391).

In Śat. Br. XII. 4. 1. 6 heißt es: *tád dhaíke gārhapatyād bhásmopahátyāhavaníyān nivápanto yanti*, was EGGELING (*SBE.* XLIV, 179) übersetzt: ‚Some poke out the ashes from the Gārhapatya and keep throwing it down from the Āhavanīya', aber *āhavaníyāt* deutet eher an: ‚bis zum Āhavanīya'. Man streut also eine ununterbrochene Aschenlinie vom Gārhapatya bis zum Āhavanīya.

Weder EGGELING (*SBE* XLIV, 197) noch DELBRÜCK (*Altind. Syntax*, S. 430) haben den Sinn der Worte *tád dhaíke hotavyàṃ manyanta ágantor íti* ganz erfaßt. Der Sinn ist: ‚Einige meinen opfern (d. h. das Agnihotra darbringen) zu müssen, bis er (d. h. der Tote, nämlich sein Leichnam) zurückkommt.' Zum Ganzen vgl. Hir. pi. sū. II. 10 (S. 58).

In den Worten *tásyaité purástād rakṣitára úpakḷptā bhavanti* (XIII. 4. 2. 5) ist *tásya* in der Bedeutung ‚von ihm' zu *úpakḷptā(ḥ)* zu nehmen. Diese Redensart kommt häufig in Baudhāyana vor, vgl. *tasya tad upakḷptaṃ bhavati yat paśunā yakṣyamāṇasya*, X. 9: 8. 6; *athāsyaitat purastād evaudumbaraṃ yugalāṅgalaṃ kāritaṃ bhavati*, X. 24: 23. 13: ‚er hat zuvor . . . verfertigen lassen'. Besonders im Kauṣ. br. ist dieser Genitiv beim Part. praet. pass. sehr häufig; dazu vergl. man DELBRÜCK, *Altind. Synt.*, S. 153.

Ist es nicht zu empfehlen in XIII. 4. 2. 17 s. f.: *téṣāṃ rathakārakulá evá vo vasatíḥ*, statt wie EGGELING zu übersetzen: ‚Your abode shall be in the house of a carpenter of these (sacrificers)', *téṣāṃ* . . . *vo* zusammenzunehmen, als Genitiv von *te* . . . *yūyam*? Freilich ist die Stelle, die *vo* hier im Satze einnimmt, auch so auffallend.

Der Lokalis bei *spardhate* bedeutet bekanntlich: ‚kämpfen um etwas,‘ vgl. Delbrück, *Altind. Synt.*, S. 119; Eggelings Übersetzung von *devā́ś cāsurā́ś cóbhaye prājāpatyā́ díkṣv aspardhanta* (‚were contending in the four regions,‘ xiii. 8. 1. 5) ist danach zu berichtigen.

antardhā́yo haíke nívapanti (xiii. 8. 2. 1) bedeutet nicht ‚some bank up (the sepulchral mound) after covering up the site‘, sondern ‚einige streuen (die Gebeine) aus, nachdem sie (etwas) dazwischen (d. h. zwischen die Erde und die Gebeine, also unter die Gebeine) gelegt haben‘. Übrigens ist der ganze erste Satz von xiii. 8. 2 in Zusammenhang mit dem letzten des vorhergehenden Brāhmaṇas zu nehmen.

Zum Baudhāyanaśrautasūtra.

Eine mir durch die gütige Vermittelung von E. Hultzsch zugekommene Grantha-Handschrift (Tr) aus Trichinopoly (vgl. Baudh. śrs. vol ii, Preface S. v, no. 8) gibt mir Anlaß, einige wichtigere Varianten daraus mitzuteilen und einige Stellen zu berichtigen.

i. 7: 11. 3 *prāg adhivapanāc carupuroḍāśīyā vibhajyeran.*

i. 18: 27. 2 zu lesen: *dvitīyam avadānam.*

i. 18: 27. 6 *nighreṇa* statt *jighreṇa*, richtig, vgl. v. 15: 149. 4 und *avaghreṇa*, Āp. śrs. viii. 16. 3. Dieselbe Emendation ist i. 20: 30. 15 zu machen.

ii. 1: 34. 15 *sarvakāmo* statt *svargakāmo.*

ii. 3: 36. 8 *nāṃtarjā* statt *nāntyajā*; die Lesart von Tr deutet auf *nāntajā(ḥ)*, wie auch eine Hs. des Bhavasvāmin hat; *antajā(ḥ)* statt *antyajā(ḥ)* könnte richtig sein; der Komm. deutet es: *pratyante jātāḥ śabarapulindādiṣu.*

ii. 5: 39. 11. Tr liest wirklich wie ich erwartete: *pṛdākuni.*

ii. 6: 42. 15 *yā te agna*, und so ist zu verbessern.

ii. 7: 43. 12 *pratyāgacchat*, so zu verbessern (TBr. i. 3. 10. 1).

ii. 7: 44. 7 *nānāvṛkṣyāḥ* hier und immer im Verfolg. Diese Lesart halte ich jetzt für besser bezeugt, weshalb ich sie in Vol. ii immer aufgenommen habe.

ii. 7: 45. 4 *kāmadughā avaruṃdhe*; vielleicht ist diese Lesart (nl. *kāmadughā avarunddhe*) der von mir aufgenommenen vorzuziehen.

II. 8: 45. 8. Tr liest, wie ich vermutete: *sthālīpākāt.*

II. 10: 50. 13 *ity atra pitaro* und so ist der Text zu ändern.

II. 11: 52. 12 *kāṃjavāniti.*

II. 14: 56. 8 *juhoti vopatiṣṭhate vā.*

II. 14: 57. 5 *triṣṭugbhī,* so ist zu korrigieren.

III. 1: 69. 11 *brahmaudanaṁ,* so zu korrigieren.

III. 3: 71. 10 *saṃtiṣṭhate punarādheyam iti nu ṛddhipunarādheyam ity atha . . .;* ich bin jetzt überzeugt, daß die richtige Lesart ist: *saṃtiṣṭhate punarādheyam; iti nv ṛddhipunarādheyam; atha* usw.

l. c. 71. 12. Ich möchte jetzt mit Tr und J lesen: *tṛtīyam ādadhāna* statt *tṛtīya ādhāna;* auch Bhavasvānin gibt diese Lesart im Komm. zum Karmānta.

l. c. 71. 17 zu lesen *viyantu* statt *biyantu.*

III. 6: 75. 1—3. Tr liest wie T und wie der textus receptus.

III. 10: 79. 13 und 15 *udakumbhau.*

III. 12: 83. 4 *viśasva* statt *viśvasya* zu lesen.

III. 13: 85. 15 *iti sa vācaṃyamo.*

III. 24: 96. 7 *°stambayajuṣi hriyamāṇe,* wahrscheinlich richtig.

III. 27: 98. 13 *tad etaṃ japaṃ japati,* vielleicht richtig.

III. 27: 99. 9—10. Diese schwierige Stelle lautet in Tr: *sa āhavanīyaṃ prekṣamāṇa āste praṇītāṃ vobhayaṃ vāntareṇa neti veti vā vīkṣate pagalbho hy asmāj jāyate.* Es scheint mir, daß diese Überlieferung im ganzen richtig ist, da auch der Kommentar lautet: *athāhavanīyaṃ praṇītā vā ubhayor antareṇa vā; iti vā iti vā nekṣate;* daß *iti vā iti vā* in den Text gehört, geht auch aus der Lesart von *BTJF* hervor. Ich schlage jetzt vor: *sa āhavanīyaṃ prekṣamāṇa āste praṇītā vobhayaṃ vāntareṇa; neti veti vā vīkṣate* usw.: ‚Er sitzt mit dem Blick auf den Ahavanīya oder auf die Praṇītās oder zwischen diesen beiden gerichtet; er blickt nicht nach rechts oder links; dann wird ihm ja ein Verzagter (Sohn) geboren‘ (wenn man mit Tr (*a*)*pagalbho* liest, aber auch *pragalbho* ist zu verteidigen). Für *iti veti vā* verweise ich nach Kauṣ. br. IX. 4 (oben S. 47).

III. 27: 99. 11, 12. Tr *etaṃ japaṃ japati.*

III. 28: 101. 10. Die Lesart von Tr: *yady u vā asyagrāṣaṭkāro* scheint die von mir aufgenommene zu bestätigen; nur *asya-* statt *abhya-* und *va* vor *ṣaṭkāro* ist ausgefallen.

III. 29: 103. 7 *iti tvaivājyasya vaco.*

III. 30: 104. 6 *karuṇām asi* ist Druckfehler statt *karuṇam asi.*

ib. *kriyāsam aham adaḥ* statt *kr. ahaṃ puṇyaṃ karma*; die Lesart von Tr scheint mit Hinblick auf den Komm. richtig zu sein.

l. c. 104. 13 *tāni patny antarorvor upāsyati.*

III. 30: 105. 13 statt *ity etayaiva japā* liest Tr: *ity eta eve nvā japā*, wahrscheinlich ist das Richtige: *ity ete nv eva japā(ḥ)* oder *ity ete nvā eva japā(ḥ).*

IV. 1: 108. 12. Tr liest wie B: *kṛtvāvāhayaty ā vā hārayaty*; dieser Lesart gebe ich jetzt, auch für das Aptoryāmasūtra den Vorzug: ‚er läßt ihn herbeifahren oder herbeibringen'.

IV. 9: 123. 7 *vaniṣṭhum iti pātryām̐*, richtig. Danach ist zu korrigieren.

V. 1: 129. 5 *pṛṣṭāni* ist Druckfehler statt *piṣṭāni*; ib. 18 °*varhi*° statt °*barhi*°.

V. 1: 129. 6 Tr vielleicht richtig *saumyacaravyān.*

V. 7: 136. 12 *śinaṣṭo* auch Tr.

V. 8: 138. 13. Tr liest °*saktūnām* aber läßt *āmikṣāyā* fort.

V. 10: 143. 18. Tr wie der textus receptus.

V. 11: 144. 12 *adhiśritya bahurūpā dhānā bharjayaṃti teṣām ardhaṃ dhānā bhavanty*°.

V. 12: 145. 10 *pradakṣiṇam* zu berichtigen.

VI. 6: 161. 4 *maṃḍacaravadhvā vigrathitā.*

VI. 6: 163. 4 *sa yady ahāmedhyam*; so oder *yadyahome*° oder *yadyāhāme*° lesen auch die meisten Hss. Von der Ansicht, daß in diesem Falle immer *sa yady u ha* zu lesen wäre, bin ich jetzt zurückgekommen; ich glaube, daß *sa yady aha* die richtige auch handschriftlich best bezeugte Lesart ist. Fast immer fängt der zu dem mit *sa yady aha* anfangenden Satze einen Gegensatz bildende Satz mit *yady u vai* an. *sa yady aha* = *ἐὰν μὲν*, *yady u vai* = *ἐὰν δὲ*, vgl. VII. 8: 214. 1: *sa yady aha* (so auch Tr) *yathā-*

nyuptam abhijuhoti, sapta ta ity āgnīdhre 'ntato juhoti; yady u vai svāhāsvāheti, svāhety evāntata āgnīdhrīye juhoti, d. h. ‚Wenn er auf die Dhiṣṇyas opfert so wie (d. h. mit den Mantras mit welchen) sie gemacht sind, so opfert er zuletzt mit dem Spruche *sapta te*; wenn (er sie) aber jedesmal mit *svāhā* (gemacht hat), dann zuletzt im Āgnīdhrīye mit *svāhā*'. — vii. 13: 220. 9: *sa yady ahaitaiḥ* (so auch Tr) *saṁsrāvair uparyardhā sthālī bhavaty, etenaivaināṃ pātreṇāpidadhāti; yady u vai noparyardhā bhavati* usw. — xiv. 7: 163. 5: *sa yady aha dīrṇo bhavati, pratilimpanty enaṃ; yady u vai pravṛtta, ucchrityainaṃ . . . aptuṃ praskandayati*; derselbe Satz 163. 15, 164. 6. — xiv. 3: 155. 11: *sa yady ahainaṃ kariṣyan bhavati, nainam anvānayate, . . . yady u vā enam anvānayate* usw. — xiv. 27: 199. 3: *sa yady ahāgado bhavati, punar aiti; yady u vai praiti* usw.; derselbe Satz auch Pi. Sū. i. 1: 1. 3, die sehr gute Granthahs. liest auch so. — xxvi. 12: *sa yady ahaiko dīkṣate, 'hīno bhavaty, atha yadi bahavaḥ, sattram*; hier liest aber tatsächlich keine der Hss. so wie ich den Text herstelle. — Pi. Sū. i. 8: 12. 19 *sa yady ahoddravati, nainaṃ pratyānayati.* Hier folgt kein Gegensatz, die Lesart ist indessen gut verbürgt durch mehrere Hss.; vgl. die Bemerkung zu der Stelle. Endlich finde ich unsere Redensart noch im Gṛhyasūtra. Die Stelle iii. 8 lautet: *tad u haike yajuṣā sthūṇā ucchrayanti, yajuṣā vaṁśān, yajuṣā chadīṁṣi, yajuṣāmbhṛṇaṃ, yajuṣā talpadeśaṃ, yajuṣā vāstumadhyaṃ, yajuṣāgninidhānaṁ; sa yady ahaivaṃ kuryād, yathā yajuṣocchrite sadasy ṛksāmayajūṁṣy ātharvaṇāṅgirasāni mithunībhavanti tad adhyavasyed; yathā mithunīsaṃbhavantāv adhyavasyet, tādṛk tad yajuṣkṛtaṁ syād: ādhayo vyādhayo grahā upasargāś copahanyus, tasmāt tūṣṇīṃ kārayitvā* usw. Der Text ist nicht überall ganz sicher herzustellen; im ganzen muß der Sinn sein: ‚Einige richten die Pfeiler unter Hersagung einer Formel auf usw.; wenn er es aber so machte, so würde er sich wie auf einem Sadas niederlassen, wo Ṛkstrophen, Sāmans und Yajuṣformeln und Ātharvaṇa-āṅgirasasprüche sich paaren; als ob er sich über zwei sich paarende Wesen niederließ, so würde diese von Yajuṣformeln begleitete Handlung sein: Leiden und Krankheiten, Krankheitsdämone und Unfälle würden ihn treffen; daher soll

er ohne Spruch usw.' Zwar folgt auch hier kein zweiter mit *yady u vai* eingeleiteter Satz; der Gegensatz aber ist immerhin da. Unseren Stellen ist vollkommen ähnlich Śat. Br. x. 5. 5. 1: *yády áhainaṃ prāñcam ácaiṣīr yáthā párāca ásīnāya pṛṣṭhatò 'nnādyam upāháret tādṛ́k tán ná te havíḥ prátigrahīṣyati; yády u vā́ enaṃ pratyáñcam ácaiṣīḥ* usw.

vi. 10: 166. 8 und vi. 14: 170. 13 *kṛṣṇavalakṣyā ūrṇā°*; diese Lesart (oder *°kṛṣṇabala°*) würde ich jetzt vorziehen.

vi. 11: 168. 5 zu korrigieren: *uccair vaṣaṭkṛte.*

vi. 11: 169. 13. Das rätselhafte *ativitsayanti* ist gut bezeugt; alle Hss. lesen so; dazu das Dvaida: *ativitsane.* Die Bedeutung steht ebenfalls fest: *atītya nayanti.* Derselbe Ausdruck auch Hir. śrs. xvi. 7: *vatsān pramucya mātṛbhiḥ saṁsṛjyodīcīs tasya dakṣiṇāpathena saṃcāmānā ativitsaṃti,* so die Haugsche Hs. Leider ist *saṃcāmānā* (vielleicht aus *°caramāṇā*) verdorben, aber jedenfalls enthält Āp. śrs. xxi. 8. 7: *tā agreṇa sado 'pareṇāgnīdhrīyam udīcīnaṃ dakṣiṇāpathenātivicchayanti* eine vom selben Verbum hergeleitete Form. Garbe, z. d. S., leitet *vicchayanti* von der nur aus dem Dhātupāṭha bekannten Wurzel *vich, vichayati* her. An welcher Seite ist nun das Richtige: *vicchayati* oder *vitsayati*? Betrachtet man Āp. gṛhs. 12. 7: *snānīyocchādita snātaḥ* in Vergleichung mit Hir. gṛhs. i. 9. 19 *snānīyenotsādya* (so ist mit Böhtlingk zu lesen, auch Bhāradvāja hat es so) und vergleicht man noch Pārask. gṛhs. ii. 6. 18: *utsādya punaḥ snātvā* usw., so liegt die Vermutung nahe (vgl. auch Winternitz' Bem. zu Āp. gṛhs. l. c.), daß Āpastambas *ucchādita* Prakritismus für *utsādita* ist. Über die zahlreichen Prakritismen in Āpastamba vgl. Bühler, *SBE.* ii. Introd. xi. Es ist daher wahrscheinlich, daß in Āpastamba auch hier *vicchayanti* Prakritismus für *vitsayanti* ist. Um dieses *vitsayati* zu erklären, sehe ich nur einen Ausweg; wir haben eine sehr alte Korruptel anzunehmen: *ativitsayati* steht für *atipitsayati*; *v* und *p* fallen in Granthaschrift so gut wie zusammen. Dann ist *pitsayati* Kausativ zu *pitsate,* dem Desiderativ zu *padyate,* so daß *atipitsayanti* beinahe mit *atipādayanti* gleichwertig ist.

VI. 12: 196. 15 mit Tr zu lesen: *anunikrāmati*, vgl. TS. VI. 1. 8. 1; Bedeutung: ‚jemandes Fußspuren drücken'. So auch im Dvaidha *anunikramaṇe*.

VI. 13: 170. 11 Tr. wie der textus receptus.

VI. 14: 15. 19, IX. 1. Pluti hat auch Tr., freilich als *nya* oder *śya* geschrieben.

VI. 18: 176. 18 statt *ca turhotrā* ist *caturhotrā* zu korrigieren.

VI. 20: 179. 2 *pūrvaṃ* zu korrigieren.

VI. 25: 185. 15 *ity āśīrppadayarcāthādhvaryur*.

VI. 25, 26: 186. 3–6, 187. 13 jedesmal *karta* mit *k*, nicht mit *g*.

VI. 26: 187. 11 zu lesen *prākśo* (Druckfehler).

VI. 26: 188. 18. Tr wie der textus receptus.

VII. 8: 212. 16. Tr *dhuvānaḥ*, was ich jetzt für das Richtigere halte, vgl. XIV. 5: 161. 2 und XV. 29: 233. 17.

VII. 12: 218. 12 *pratinigrāhya* auch Tr (‚without the *r*' ist in der Fußnote zu lesen).

VII. 14: 232. 8 korrigiere *dvir juhoti*.

VIII. 1: 234. 13 *tathaiva sad vinayatīha ihā iha ihā iha ihety*. Ich halte *tad eva sad vinayati* (d. h. ‚dieselbe Formel dehnt er') immer für richtig.

VIII. 3: 238. 16. Tr wie der textus receptus.

VIII. 13: 252. 5 *tad anyatomodaṃ pratigṛṇāti modā moda iva madā moda ity o* (sic) *vyāhāvād*.

l. c. 7 *tad anyatomodam eva pratigṛṇāty ā vyāhāvāt*.

VIII. 15: 255. 14, 15. Tr wie der textus receptus.

VIII. 20: 262. 4 *vyāvartayanti*.

VIII. 21: 262. 14 *neduddiśaś cyavate* (Tmesis?).

l. c. 16 *dhruvājyaṃ nikṣipati*, muß verdorben sein.

VIII. 22: 264. 4 *dhātra eva*, richtig, vgl. XII. 4: 90. 2.

IX. 11: 280. 18 *taṃ tathāṃtarāṃjanaṃ*, diese Lesart (*tāṃ tathāntarāñjanaṃ*) scheint mir jetzt vorzuziehen zu sein, vgl. 281. 2, wo einige Hss. lesen: *taṃ tathaivāntarāñjanaṃ*.

IX. 17: 290. 10 *yadi pravṛttaḥ prapadyeta*, wie TBh.

l. c. 291. 2 *udyataḥ prapadyeta*, wie H.

ix. 18: 293. 4 *bhayeḍakakākakapiṃjalo.*

ix. 18: 293. 12 *atha yadi tam anuvyāhariṣyan bhavati.*

l. c.: 293. 6 *tām anumantrayate,* wie ich vermutete.

ix. 18: 293. 17 *atha yady ūddhūnvann* (sic) *iva vāto vāyāt.*

ix. 19: 294. 6 *°kramyākhile,* hier und immer im Verfolg.

l. c. 296. 4 *abhinidarśayaty.*

l. c. 296. 10 sqq. immer *bhāṣīta.*

l. c. 296. 11 *bhuñjītopajvalitam.*

l. c. 296. 13 *lohitaśavāvapātradarśane.*

ix. 20: 297. 1. Tr ganz so wie textus receptus.

l. c. 297. 17 *tasyādhyāye (')nādhyeyān upadiśen°.*

l. c. 298. 1 *na viproṣite* auch Tr; ich halte jetzt *vipruṣite* für richtig, vgl. xiv. 13: 176. 8.

l. c. Tr wie T: *nābhre na chāyāyām.*

l. c. 298. 5 *na dato dhāvya.*

l. c. 298. 7 *nārdrāyām iti,* wie Ta.

l. c. 298. 8 *°kṛtaṃ paryetyapunar eva.*

x. 22: 20. 8 zu verbessern ist *tan naḥ.*

xi. 5: 70. 12 zu verbessern *dvir abhighārayaty.*

xii. 8: 96. 10 statt *ṣoḍaśatarya* ist zu lesen: *ṣoḍaśatayya,* nom. pl. fem. zu *ṣoḍaśataya.*

‚Die Erde hat Ohren'.

Im *Journal of the Amer. Or. Soc.* vol. xxviii, 88 ff., hat H. Örtel einen hübschen Aufsatz veröffentlicht aus Anlaß der Worte in Jaim. br. i. 126: *karṇinī vai bhūmiḥ.* Es sei mir erlaubt dazu einen Nachtrag zu liefern. In der Maitr. S. liest man (iii. 1. 3; 4. 14): *prajápataye prócyāgníś cetavyà íty āhur; yátaḥ sū́ryasyodáyanaṃ táto valmīkavapā́m apaghnán brūyād agníṃ purīṣyàm aṅgirasvád bhariṣyāmā ítī; (i)yáṁ vaí prajā́patis, tásyā eṣá kárṇo yád valmī́kas; tásmā evá prócyāgníṃ cinute; śṛṇvánti hainam agníṃ cikyānám, asā́ agním acestéti; tásmāt pā́pīyāñ śréyasaḥ kárṇa āha; kárṇaḥ kárṇāyāha.* Im Kāṭh. (xix. 2) findet sich die Stelle wesentlich gleichlautend. In der Taitt. Saṃh. v. 1. 2. 5 lautet sie: *prajā́pataye pratipró́cyāgníḥ*

saṃbhṛ́tya íty āhur; iyáṃ vaí prajā́patis, tásyā etác chrótraṃ yád valmī́ko; 'gníṃ purīṣyàm aṅgirasvád bhariṣyāma íti valmīkavapā́m úpatiṣṭhate; sākṣā́d evá prajā́pataye pratiprócyāgníṁ sáṃbharati. Man vergleiche noch: *ū́rjaṃ vā́ etáṁ rásaṃ pṛ́thivyā upadīkā úddiśanti yád valmī́kaṃ; yád valmīkavapā́saṃbhāro bhávaty, ū́rjam evá rásṃ pa͡rthivyā ávarunddhè, 'tho śrótram evá, śrótraṁ hy etát pṛ́thivyā yád valmī́kaḥ* (TBr. I. 1. 3. 4); auch Maitr. S. I. 6. 3: 90. 12: *étád vā asyā ánabhimṛtaṁ yád valmī́ko;*[1] *yád valmīkāvapā́m upakīryāgním ādhatté, 'syā evaínam ánabhimṛtè 'dhy ádhatte . . . prajā́pater vā eṣá stáno yád valmī́kaḥ* usw. Die erste Stelle der Maitr. S. möchte ich so verstehen: ‚Man sagt, daß dem Prajāpati die Schichtung des Feuer(altar)s angesagt werden muß. Im Augenblick, wenn die Sonne aufgeht,[2] soll er (dazu) einen Ameisenhaufen wegschlagen (so daß in der Erde eine Höhle entsteht) und (in das Loch) die Worte sagen: ‚Den aus Erde bestehenden Agni[3] wollen wir in der Weise der Angirasen tragen.' Prajāpati ist die Erde; der Ameisenhaufen ist deren Ohr; nachdem er ihm (d. h. dem Prajāpati, d. h. der Erde) sein Vorhaben angesagt hat, schichtet er das Feuer; sie (d. h. wohl die Götter) hören, daß er die Schichtung unternimmt: ‚jener hat das Feuer geschichtet'. Daher spricht der Geringere dem Vornehmeren ins Ohr. ‚Ein Geöhrter spricht zu einem Geöhrten'. Ist meine Auffassung dieses letzten Satzes richtig, so ist zu akzentuieren: *karṇáḥ karṇáyāha.* Das Ohr der Erde ist in diesen Stellen also der Ameisenhaufen und hier ist wohl der erste Grund zu der sprichwörtlichen Redensart *karṇinī vai bhūmiḥ* zu suchen.

Utrecht, 19. Nov. 1908.

---

[1] Zu *ánabhimṛtam* liefert den Kommentar Kāṭh. VIII. 2: 84. 12: *abhimṛtā vā iyaṃ vṛtreṇa,* da der Leichnam des von Indra erschlagenen Vṛtra die Erde verunreinigt hatte.

[2] Vgl. Āp. Śrs. XVI. 2. 7 mit *ZDMG* LV, 266.

[3] D. h. die von Lehm verfertigte *ukhā,* in welcher das Feuer getragen und aufbewahrt wird.

Beiträge zur Kenntnis altarabischer Dichter.

Von

R. Geyer.

3. Al-ʿAjjâj und az-Zafayân.

In meinen ‚altarabischen Diiamben' habe ich nach D. H. Müllers Kopie der Konstantinopeler Dîwânhandschrift zwei in Ahlwardts Text fehlende und von ihm nur bruchstückweise in den ‚Ergänzungsversen' zusammengesetzte ʾUrjûzen mit den dazugehörenden Scholien publiziert, sowie in der Einleitung dazu über die von mir dabei beobachteten Grundsätze berichtet. Im folgenden gebe ich nun allerlei andere Nachträge zu Ahlwardts Dîwânausgabe und zwar einerseits zu seinem kritischen Apparat, andererseits zu seiner Bruchstücksammlung. Den nach meiner Meinung wichtigsten Nachtrag allerdings, die Publikation der Scholien zum ganzen Dîwân, kann ich leider nicht liefern, da meine Zeit durch andere Arbeiten allzusehr in Anspruch genommen ist, um auch noch für eine so umfangreiche Aufgabe auszureichen. So bleibt mir nichts übrig, als die Hoffnung auszusprechen, daß uns diese Ergänzung der Ahlwardtschen Ausgabe doch einmal von anderer Seite zuteil werden möge.

Nachträge zu den Lesarten.

Die vollständig vokalisierte Konstantinopeler Dîwân-Handschrift stimmt, wie ihre hier mitgeteilten Lesarten zeigen, fast bis ins kleinste mit der Kairoer Vorlage Ahlwardts, namentlich mit der Landbergschen Abschrift (in Ahlwardts Apparat mit kg bezeichnet) überein, umso überraschender ist das Fehlen der beiden oben erwähnten Ge-

dichte in der Handschrift von Kairo. Ich bezeichne die Müllersche Kopie des Konstantinopeler Manuskripts mit C. Die übrigen vorkommenden Abkürzungen sind in der Einleitung zu meinen ‚Diiamben' erklärt,[1] allenfalls sehe man auch in meinem 'Aus ibn Ḥajar nach. Ich bemerke nur noch, daß für den Dîwântext in der folgenden Übersicht außer den Versverbindungen nur jene Stellen angeführt sind, welche Varianten im Text oder in der Zitierungsweise bieten, für die Ergänzungsverse dagegen sämtliche, mir bekannt gewordenen Zitate.

Herrn Hofrat Prof. Dr. D. H. Müller spreche ich für die freundliche Überlassung seiner Kopie des Constantinopolitanus auch hier nochmals meinen verbindlichen Dank aus.

A) Lesarten zum Dîwân.

I. **1.** C مُسْتَصْعَبًا. — **3.** C وَخُشْبَى. — **5.** C المُسْتَصْعَبَا. — Die Wiederholung von V. **35** nach V. **45** findet sich auch in C.

III. **1—5, 7—12.** Šarḥ al-k. ٥٣ (٣٤). — **1—3, 5, 8.** 'Aġ. xxi ٨٥. — **1.** 'Aġ. الذى تَعَلَّتْ. — **2.** 'Aġ. بِأَمْرِهِ السماء وآستقلّتْ. — **3.** 'Aġ. وما تغيّب, Šarḥ al-k. وما تعنّت. — **4.** Šarḥ al-k. أَوحَى; Jauh. ii ٥٦٠. — **5.** 'Aġ. أَرْسَى عليها بالجبال الثُّبَّتِ. — **7.** Šarḥ al-k. غياث الامّة. — **8.** 'Aġ. الباعث الناسَ; Šarḥ al-k. ليوم البعثة. — **12.** IYa'îš ٥٨٨, Šarḥ al-k. فى سُعْىٍ (so auch Mufaṣṣ. ١٠٣ 10; شعى bei Ahlwardt zum Vers ist Druckfehler). — **16.** C قَدْ حُقَّتِ. — **19, 20.** Jauh. ii ٢٩٩. — **19.** Jauh. هو الذى. — **23, 24.** ISîdah xii ١١٩. — **32.** C وَلَمْ تَكَرَّ. — **33, 35.** Jauh. ii ١٦٧. — **35.** C غَفَرَ. — **44, 45.** Haff. ١٧٦ 7. — **44.** Haff. لَجَنّتِى. — **49.** C فَسَرَّ. — **51—56.** Lis. xx ٣٤٣. — **52—54.** Lis. xx ١٠٦. — **52.** Jauh. i ٤٠٩ und Lis. vii ٨٦ دَافَعْتُ عنهم بِنَقِيمٍ مُوَثِّبِى. — **53, 54.** Jauh. ii ٥٤٣ (anon.), Tâj x ٣٣٣ (anon.).

V. **1—4, 21—23, 37—40, 42, 58, 59, 57, 76, 79.** Suy. ٢٦٨, Bâqir ٣٠٩ (347 f.). — **1—4, 21—23, 37—40, 42.** Ma'âhid v (von

[1] 'Iṣlâḥ führe ich hier nach dem v. Kremerschen Manuskripte an, nicht nach dem Leidener; wo etwa doch dieses gemeint ist, wird dies durch Beifügung von (L) bezeichnet. Unter Suy. verstehe ich hier den Kairoer Druck (1322) des Šarḥ Šawâhid Muġnî, unter 'Amâlî den Druck (1324).

Ru'bah). — **1—4, 21—23, 37—40.** Bâqir ٢٤١ (272). — **1. 2.** 'Amâlî ɪ ٣٩, Mugnî ɪɪ ٤١. — **1.** Mugnî أشواقا وشجوا, Ma'âhid und Howell ɪɪ 290 أَشْجَانًا وشَجْوا, Bâqir أَشْجَانًا وَصَدْرًا. — **2.** Sîb. ɪɪ ٣٢٦ und IYa'îš ٧٦ أَنْهَجْنَ. — **3.** Ma'âhid und Bâqir أَمْسَى لَهَا فِى الرَّامِسَاتِ, Suy. أمسى لها فى الراسيات. — **4.** Jauh. ɪ ١٦٤, Lis. ɪɪɪ ١٩٤, Tâj ɪɪ ١٠٣ (١٠٤). — **5—7.** Šarḥ 'ad. 155[a]. — **6.** Wuḥ. 280, Lis. ɪɪɪ ٢١١ und ɪx ١٠٦ مُسْتَهْدَجَا; ebenso hat die Kairoer Vorlage Ahlwardts; Jauh. ɪ ٥٤١. — **7.** Šarḥ 'ad. آلْتِفَّ. — **9—14, 16, 17.** v. Kremer Beitr. ɪ 17. — **9—12.** Šarḥ 'ad. 155[a]. — **9, 10, 12.** Lis. ɪɪɪ ٣٥ (anon.) Tâj ɪɪ ٨ (anon.). — **9.** Wuḥ. und v. Kremer وَكُلّ. — **11.** Šarḥ 'ad. فى نَاعِجَاتٍ من بياضٍ نُعَّجَا; Lis. und v. Kremer نَعِجَا. — **12.** Jauh. ɪ ١٤٣. — Lis. ɪɪɪ ٣٥ الملاء. — **14—17.** Šarḥ 'ad. 155[b]. — **14, 16.** Jauh. ɪɪ ٤٩. — **14.** Šarḥ 'ad. يعكُفْنَ. — Jauh. ɪɪ ٤٦٠. — **16.** v. Kremer الفترجا. — Jauh. ɪ ١٦١, Tâj ɪɪ ٤٩, vɪ ٢٠٣. — **17.** 'Adab ٥٢٩ تُخْرِجُ. — Jauh. ɪ ١٥٤. — **19.** C مُزْعِجَا. — **21.** Ma'âhid und Suy. منازل, Bâqir مَنَازِلُ. — **23, 24.** Lis. ɪɪɪ ٦٦ (anon.), Tâj ɪɪ ٢٥. — **23.** Ma'âhid والسخط. — **25, 26.** Haff. ٨٠ 15, Jauh. ɪɪ ٨٦. — **26.** Jauh. ما لم تجن. — **27.** IWallâd ١١ 6 فَإِنْ تَكُنْ. — **28.** C يَأْجَجَا. — **32.** Jauh. ɪ ١٥١ أو بجعل. — **35.** Lis. ɪɪɪ ٦٥ فَتَحْمِلُ الأَرْوَاحُ. — **39, 40.** Haff. ١٨٨ 5, Jauh. ɪ ١٥٤, ɪɪ ٣٧٧, Tâj ɪx ٢١٦, Qalqašandî ṣubḥ al-'a'šâ ٤٠٧. — **39.** Haff., Jauh., Tâj und Suy. وَجَبْهَةً وَحَاجِبًا. — **40.** Quṭrub k. mâ ḫâlafa (Cod. Vindob. N. F. 61) 60[a] وَحَاجِبًا وَمَرْسَنًا. — Lis. ɪɪɪ ١٢٣, Tâj ɪɪ ٥٨ (٥٩). — **42.** ISîdah ɪ ٩٣ a. R. وكَفَلًا دَعْثًا, Suy. وكفلا وعثا. — **43, 44.** Haff. ٢٢٧ 2. — **43.** Tahḏ. ٣٧٩ und Haff. أَمَرَّ مِنْهَا. — **45.** Jauh. ɪ ١٥٣, ١٩٦. — Tahḏ. ٢٩٧ und 'Adab ٥٢٩ مَيَّاحَةً. — **46.** 'Ukb. ɪ ٧٥ تمعجا. — **47, 48.** Jauh. ɪ ١٤٧. — **47.** Tahḏ. ٣٣٠ غَرَّاءُ سَوَى خَلْقِهَا; C, Lis. ɪɪɪ ٧٠ und ٧٩ خَلْقُهَا. — **49, 56.** Jauh. ɪ ١٤٨. — **50.** Lis. ɪɪɪ ٢٢٢ (anon.) يَصْرِفُ. — **53.** Lis. ɪɪɪ ١٢١ (anon.), Tâj ɪɪ ٥٧ (٥٨) (anon.). — **54.** Lis. ɪɪɪ ١٨٠ (Ru'bah). — **55, 56.** Lis. ɪɪɪ ٣٥ (anon.), Tâj ɪɪ ٨ (anon.). — **56.** Jauh. لبسن عيشة المخرفجا. — **58.** Šarḥ al-k. ٦٠ (٢٧) (zusammen mit Fr. 63, 2), Jauh. ɪɪ ١٤٨. — Suy. ذميمة هالك من تفرجا; Bâqir ذَمِيمَةُ هَالِكٍ مَنْ تَفَرَّجَا. — **59.** Bâqir قَائِلٌ مِنْ أَهْوَالِهِ. — **64, 65.** Haff. ١٨٣ 14. — **64.** Jauh. ɪ ١٤٣ حتّى بدت. — **71.** C تُعَالَى. — **72.** Lis. ɪɪɪ ١٧٠ بعدوا ما بدنّهُ. — **73.** Lis. ɪɪɪ ٥٣, ٢٠٨ (anon.), Tâj ɪɪ ١١٤ (١١٦) (anon.) — **75.** Bâqir لَكَانَ تَحْتِي. — **76.** Suy. und Bâqir لَا تَجِلْ إِلَّا; Bâqir مُحْذَجَا. — **79.**

Suy. جاءبا ترى بلية مسجحجا, Muzh. II ١٩٠ حاما ترى بليله, Bâqir جَأْبًا طَرِى بِلَيَّتِيهِ مُسَحَّجَا. — **82.** Lis. III ١٨٨ (anon.), Tâj II ٩٩ (anon.). — C مِمْرَجَا. — **83.** Jauh. I ١٤٣ إذ تبعّجا. — **84, 85.** Jauh. I ١٤١, Lis. III ٣٠. — **84.** Jauh. صار امجا. — **85.** Jauh. I ١٦٣, Lis. III ١٨١ (von Ruʾbah), Tâj II ٩٤ (٩٥) (Ruʾbah). — **86.** Jauh. I ١٦٨. ٢٧٣. — **88.** Lis. III ١٩٩ und Tâj II ١٠٥ (١٠٧) ظَلَّ يُبارِيها وظَلَّتْ نَيْرَجَا. — **89.** C سَفْوَاءُ مِرْخَاءُ. — **90, 91.** Lis. III ١٨٦ (anon.), Tâj II ٩٧ (٩٨) (anon.). — **99.** Lis. III ٥٥ إذا الشَّجَرّا. — **100.** C استيفاضُهُ. — **103. 105.** Jauh. I ١٤٧. — **103.** Lis. III ٢٩ مدعى الحُرُوبِ. — **107.** Ṭab. tafs. XVI ٤ ولم تعوّج رحم من تعوّجا. — **109, 110.** Lis. III ١٣٧ (anon.), Tâj II ٦٨ (anon.). — **109.** Lis. und Tâj واغْشَبَ الناسُ الضّجاجُ; in Lis. noch die Lesart واعْشَبَ الأرض. — **112.** Lis. IX ١١٦ تَرُدُّ; so muß auch im Text gelesen werden. — **113.** C بِصَقْعِ. — **116.** Jauh. I ١٥٣, Lis. III ١٠٩. — **125—128.** Wright opusc. 3. — **128.** Wright لأَفْحَمُ. — **133.** Tâj II ١١٨ (١١٩) قد قلّدوا أمرهم. — **141.** C عَلَجَا. — **143.** C فَلَجَا. — **146.** Jauh. I ١٥٧.

VI. **3—6.** Lis. III ٤٩ (anon.) — **3—5.** Lis. III ٨١ (anon.). — **3, 4.** Lis. III ٧٣ (anon.), Tâj II ٣٧ (٣٨) (anon.), ٣٤ (anon.). — **3.** Lis. III ٨١ und Tâj II ٣٤ يَوْمًا. — **5.** Lis. III ١٩٤ (anon.) مُوؤجَا. — **9.** C الثعاد أنْ. — **11.** C رِدْمِهَا. — **12.** C وَذَاكَ سَارِ.

VII. **1.** C نَخَاهُمْ. — **2.** Jauh. II ٥٦٠. — Bal. I ٤٩٤ بقدر. — **6.** C بِالصِّمَاحِ. — **13.** Lis. III ٤٣٣ (anon.) شَقَّاءُ النَّسَا. — **15, 17.** Lis. III ٢٧٧ (anon.), Tâj II ١٤٥ (١٤٧) (anon.). — **17.** Jauh. I ٢٠٤. — Lis. und Tâj شَرْجَا. — **23, 24.** Lis. III ٢٦٥ (von Ruʾbah) — **25.** Lis. III ٣٣٦ (anon.). — **31.** C يَجْرِضُ; Lis. VIII ٣٩٩ بالضَّيَاحِ.

VIII. **3.** C بِالْجَذْعِ. — **7.** Jauh. II ٤٣١. — **13.** Lis. III ٣٠٤ (anon.), Tâj II ١٥٩ (١٦٣) (anon.). IṬâhir šarḥ saqṭ az-zand II ٣٨ للممسوح. — — **14, 15.** Lis. III ٣٣٦ (anon.), Tâj II ١٢٠ (١٢١) (anon.). — **15.** Tahḏ. ٧١, Lis. III ٣٣٧ und Tâj l. c. وَلَا أَنوح.

IX. **1, 2, 4, 5.** Jauh. I ٢٠٦. — **1, 2.** Sîb. I ٣١٠ (Fußn.), Jauh. I ٢٠٥, Tâj II ٣٦٨ (٣٧١) (anon.). — **1.** C تَخَشَّى, Sîb. يَخَشَّى. — **2.** Sîb. الجَحِيمُ; Tâj لا حيث. — **4, 5.** Jauh. I ٢٠٨. — **4.** Jauh. لعلم الأقوم. — **6.** Lis. IV ٤ وأَصْمَخُ. — **8, 9.** Lis. IV ١٨ (anon.), Tâj II ٣٧٦ (٣٧٩) (anon.). — **8.** Lis. يَوْمُ. — **11, 12.** Lis. III ٤٩٧ (anon.), Tâj II ٢٥٩ (٢٦١) (anon.). — **12.** Lis. III ٤٩٠ (anon.) und Tâj II ٢٥٥ (٢٥٧) (anon.) بِأَبِى لى اللّٰهُ وعزّ. —

14, 17. Haff. ٩١ 12. — 16. C فُخُولَ. — 18, 19. Lis. iv ١٢ (anon.) (sehr verstümmelt). — 21—23. Haff. ٦٧ 1 f. — 21, 23. Jauh. i ٢٠٢. — 21. Jauh. ولو أقول; C und Haff. دَرْبَخُوا. — 23. Haff. يَتْرُكْ فَشُوْلَ. — 24. v. Kremer Beitr. i 64 وَإِنْ رَأَيْتَنِي; C دَبَّخُوا, v. Kremer رَبَّخُوا. — 25, 26. Lis. iii ٤٨٤ (anon.). — 25. Lis. iii ٤٨٤ ولو يُقَالُ; Lis. iii ٤٨٦ بَرَّخُوا لَبَرَّخُوا.

X. 9, 10. Tahḏ. ٥٠١, Jauh. i ٢١٩. — 9. Tahḏ. und Jauh. وَقَدْ أَرَانِي; C مِصْيَدًا. — 10. Tahḏ. مِلَاوَةً.

XI. 1, 2. Haff. ٢١٥ 11. — 1. Jauh. i ٢٩٤, Lis. v ١٨٤, ١٨٦. — 2. Jauh. i ٣٧٢. — 3. ISîdah xv ٨٠, Šarḥ ʾad. 44[a], ʾIṣlâḥ 41 (L 50[a]) und Jauh. i ٣٣٧ أَعْطَى الشَّبْرَ; Jauh. i ٣٠١ wie der Text. — 6. C رَأَى بَرًّا قَبْرَ. — 14. C فَمَا وَفَى. — 15. C وَمَا غَيْرَ. — 17, 18, 90, 93. Tâj iii ٦٠٦ (٦١٥). — 18, 19. Jauh. ii ٦٠, Tâj vi ٢٥٣. — 20. C طَالَ الْأَنى; lies زَايَلَ (Druckf.). — 21. Tâj iii ٦٢٦ (٦٢٥). — 24. C قَدْ كُنْتُ und أَغْشُوا العَسَرْ. — 25. C أَوْ يفرج. — 31, 32. Jauh. ii ٩٧. — 31. Durrah ١٠٢ صَعْفُوق. — 32. Jauh. من طاعمين; C لَا يُنَالُونَ. — 33. C الرُّبَى. — 36. Tahḏ. أَمْسَوْا كَمَا. — 40. Ṭab. tafs. i ٦١, Muf. ١٤٦, IYaʿîš ١١٨٧, Ḫiz. ii ٩٦, ʿUkb. ii ١٥٢, Jauh. i ٣١٠ (anon.), Lis. v ٢٩٦, xx ٣٥٤, ٣٥٥, Tâj iii ١٦٣ (١٦٧) und x ٤٤٢ وما شَعَرْ. — 42. 43. Jauh. i ٢١١ (anon.). — 42. Jauh. عن ذى إيادين; Tahḏ. ٤٦ قَدْ دَسَرْ. — 44. Lis. v ٢٠٠. — 46. C النَّفْرْ. — 47, 48. Jâḥ. 134[a]. — 47. Jâḥ. كانما نهاره. — 48. Jâḥ. ليل وزور وعرة اذا وعر. — 49, 50. ISîdah xvi ١٨٥. — 52. IYaʿîš ٥٦٧ f. ليلا فَأَنْكَدَرْ. — 56, 57. Jauh. i ٣٧٥, Lis. vi ٣١٣. — 56. C سَنَابِكُ. — 57. Jauh. und Lis. vi ٣١٣ القاسى ويَدْعَسْنَ; Lis. vii ١٧٥ القَاسِى ويَدْهَسْنَ. — 61. C الغُدَرْ. — 63—73. Lis. vi ٩٥. — 63—65. Tâj iii ٣١٤ (٣٢٢), ٣٥٩ (٣٦٧). — 63. Lis. und Tâj iii ٣١٤ (٣٢٢) النَّغَرْ. — 65. Lis. und Tâj إتمامُ شَكِيرٍ. — 68, 69. Ṭab. tafs. ii ٢٠٠. — 70. Lis. vi ٦٢ رَقَعَ من. — 73, 75. Šarḥ ʾad. 150[b], Lis. ix ٣٦٩. — 73. Šarḥ ʾad. und Jauh. i ٥٧٧ والباغ بَذَرْ. — 74, 75. Ṭab. tafs. i ٢٤٧. — 76, 74. Ṭab. tafs. xx ٤١. — 74. Ṭab. tafs. رآنا und قمر. — 75. Jauh. i ٥٣٨, ii ٥٣٥, Lis. vi ٢٢. — 76. Ṭab. tafs. أآنس جريان قضى فانكدر. — 77, 78. Jâḥ. vi ١٠٩. — 77. Jâḥ. ظفر. — Jauh. i ٣٥٦. — 78. Jâḥ. كفا برى الرؤوس (in der Wiener Hdsch. 349[b] كفانز الروس). — 80. Jauh. ii ١٢٠. — C بالحِلْمِ الحَوَرْ. — 81. C بَحْشَةِ. — 82. C الازمَّاتِ. — 83. C عَرَانِينَ. — 84. 91—93. Tahḏ. ١٧٥. — 84. C كُلَّ مَشْبُوبٍ. — 88, 89.

Haff. ١٨٥ 5. — **90, 93.** Jauh. I ٤١٥ (anon.). — **91.** Tahd. مُعَاوِدُ. — **93.** Jauh. I ١١٤ (anon.). — Tahd. ثَبَّتْ. — **100, 101.** Haff. ١٠٢ 14. — **100.** Bayân I ٦٤ جاسر وما جسر. — **106—109.** Tahd. ٥٢. — **108, 109.** ISîdah III ١٤٦. — **108.** Tahd. وَإِنْ تَغَاوَى. — **109.** Tahd. يُمَزِّقْنَ. — **113.** C هُمَازِيٍّ. — **118.** C صَقْعًا إِذَا مَا رَمَّخ. — **119, 120.** Lis. VIII ٤١. — **119.** C, Haff. ١٦٦ 15 und Lis. ضَرْبًا إِذَا; C إِذَا أَصَابَ; Haff. آخْتَفَرْ. — **122.** Jauh. I ٩٤, II ٥٦١. — C قَلْبُ ضُحَّمِ und مَنْ صَبَرْ. — C خالفوا. — **131.** C دِينِهِمْ. — **133, 134.** Jauh. I ٤٠٢. — **134.** Jauh. فى الكتب. — **142, 143, 75.** Lis. VI ١٥٠. — **142, 143.** Jauh. I ٣٥٠, Tâj III ٣٤٦ (٣٥٥). — **143.** ʿUkb. II ١٥٥ بعيد فصبر. — **144.** Tahd. ٤٨ مِنْ مَحْرَةٍ. — **147.** Lis. V ١٦٨ und Tâj III ٧٢ (٧٤), من مُرْجَجِنّ; C آتْجَرْ. — **148.** C الرهاء. — **151.** C تغشّى. — **152.** Jauh. I ٢٣٣. — ʾAmâlî III ١٣٦ سَوْمِ الْجَرَادِ الشَّدِّ يَرْتَادُ الْخُضَرْ; Jaḥ. V ١٦٠ سير الجراد; C الْخُضَرْ. — **153.** C عَرِضًا. — **154.** C وَفَتَأْتْ und الخَضَرْ. — **168.** C وَيُخَلِّلْنَ الشَّعَرْ. — **173.** C فَالْقِمْ. — **174, 177.** Haff. ١٨٢ 10. — **175.** C مَا اعْتَصَرْ. — **177.** Haff. يُغَيِّقْنَ آلْبَصَرْ. — **178.** C شُهُبٌ إِذَا مَا مُجِنْ. — **179.** C الخَيَرْ. — Vor V. **181** steht in C die Überschrift وقال العجّاج ايضًا. — **183.** C und Lis. IV ٢٧٧ عِدَّانِ مُلْكٍ مُخْتَضَرْ. — **184.** C المُنْجَى. — **194.** C رَوْحٍ. — **195, 196.** Lis. IV ٤٤٥. — **196.** C المُعْتَصَرْ. — **197.** C بالغُمَرْ. — **199.** C اليَسَرْ. — **201, 202.** Lis. VII ٤١٣. — **201.** Lis. VII ٤١٣ بالكُدَرْ; Lis. X ٢٧٥ wie der Text. — **206.** Lis. V ٨٩ مُؤْتَمَرْ. — **217.** C جَرَّتْ. — **218.** C جَرَائِمُ الأَوْقَامِ.

XII. **15.** Jauh. I ٤١٠. — **27.** C يَرْكَبُ الأَقْطَارَا. — **41, 42.** Jauh. I ٤١٥. — **41.** Jauh. اصرارا. — **42.** Lis. VII ١٥٤. — **57, 58.** Haff. ١٣٢ 11. — **57.** Jauh. I ٣٧٨. — **58.** ʿUkb. I ١٣٩ ربّا ولم تقصع. — **65, 67.** Haff. سَمَّى نَضْرَكَ. — **70.** C زَجْحَةٌ. — **81, 82.** ʾAmâlî I ٢٥١, Ḫafâjî šifâ al-ġalîl ٧٣. — **81.** Ḫafâjî به الحجاز. — **89.** C وَلَا قِطَارًا. — **95, 99.** ISîdah XIII ١٨٩, XVI ١٠٣, Lis. V ١٦. — **99, 100.** ISîdah XVII ٧. — **99.** ISîdah XIII ١٨٩ وَكُلَّ أُمٍّ جَمَعَتْ. — **100.** Lis. V ١٤٠ und Tâj III ٥٦ (٥٨) يَوْمَ تُلْقِى انْبِقَارًا. — **103.** Lis. V ٤٠٣ بها وقد. — **104.** C إذا تعلّوا. — **105.** C غَلَبَتْ يَسَارًا. — **116, 117.** Haff. ٨٦ 2.

XIII. **3.** Haff. ١٠٢ 21 آلْهَجْمَةُ الْجُرْجُورَا. — **4.** Durrah ١٠٥ (anon.) أُدْمًا وَحُمْرَا. — **6.** C حَرَايَةٌ وَلَمْ. — **15.** C الحُضُورَا. — **17. 18.** Haff. ١٢٤ 10, ١٤٨ 1. — **17.** Haff. ١٢٤ 10 وَأَعْطَتِ آلشَّعْوَاءُ, ١٤٨ 1 قَدْ أَعْطَتِ آلشَّعْوَاءُ. — **19.** Jâḥ. V ٦٨ (anon.) واجتثّ مجتثّا بها الحذورا. — **23.** C وَبَاكَرَتْ وَاجَّةٌ. —

27, 28. ISîdah xiv ٦٩, ʾAdab ٥٤٧, Šarḥ ʾad. 171ᵃ, Jauh. i ٣١١. — **27.** ISîdah, ʾAdab, Šarḥ ʾad. und Jauh. تَسْمَعُ لِلْجَرْعِ; C und ISîdah اسْتُجِيرَا. — **28.** ISîdah, ʾAdab, Šarḥ ʾad. und Jauh. لِلْمَاءِ فِي.

XIV. **1.** C الصَّبَّارِ. — **3.** C يُغْنِي. — **5.** Sîb. ii ٣٤ (von Ruʾbah) und ISîdah xvii ٦٣ (Ruʾbah) كَيْ أَرْكَبَهَا. — **6.** C يَقْرُ. — **8.** Jauh. ii ٥٦١ يأكلن من لحم السديف, aber ii ٣٤٨ wie der Text. — **9.** Haff. ٢٢١ 12 عَارِي. — **12.** C يَشُقُّ und وَالصَّنَارِ. — **16.** C مُخْرَوِّطَا; Jauh. i ٥٤٧ الأقطارِ. — **17.** C تُضْبِيبُ وَعَضُّ. — **19.** Lis. ix ١٥٦ السِّفارِ. — **21.** C حُرٌّ und المَغَارِ. — **24.** C القِطَارِ وَالقِطارِ. — **25, 26.** Jauh. ii ٣٣٧ (anon.). — **25.** C يَا رُبَّ; Jauh. und Lis. xvi ٣٠ لاهُمَّ لا أَدرِي. — **27.** C الغُبَّارِ wie in V. 28.

XV. **1, 2, 3, 5, 8.** Lis. vii ٣٣٥ (anon.). — **1, 2, 5, 3.** ʿAskarî jamharat al-ʾamṯâl (Kairo) i ٢٩٥. — **1, 2, 5, 7.** Jauh. i ٣٤٢. — **1, 2.** Maidânî (Kairo) ii ١٢, Jauh. i ٣٦١. — **2.** ʿAskarî, Maidânî und Jauh. سيرى واشفاقى. — **5.** ʿAskarî und Jauh. وكثرة الحديث, Lis. vii ٣٣٥ وكَثْرَةُ التَّحْدِيثِ. — **8, 7.** Haff. ١٧٩ 9. — **8.** Haff. وَحِفْظَةً. — **13.** Jauh. i ٣١٠. — **16, 17, 18.** Jauh. i ٤٤٥, ii ٢٩٣. — **16, 17.** Jauh. i ٣٦٥. — **17, 18.** Lis. vii ٣٣٥. — **17.** C مُجَرَّسَاتٍ غِرَّةً. — **18.** Jauh., Lis. und Tâj بِالزَّجْرِ. — **20.** C المَرْمُورِ. — **22—24.** Tahḏ. ٣١٥. — **22, 23.** Haff. ٢١٥ 17. — **22.** Lis. xiv ١٤٢ يَمْشِي; Tâj viii ١١٤ كمشى المحل. — **23, 24.** Lis. xiii ٢٧٤. — **24.** Tâj iii ٣٧٩ كعبقرات حائر المسحور; Tahḏ. آلْمَسْحُورِ. — **27.** Lis. vi ٤٦٥, Tâj iii ٥٣٧ (٥٣٦). — **29.** Lis. vii ١٥٣. — **33, 36.** Sîb. ii ٢٤٥, Ṭab. tafs. i ٣٥. — **33.** Sîb. وَرُبَّ. — **36.** C und Sîb. سُرَّتْ. — **39.** C عَالِي الثَّنَا. — **40.** ʾAmâlî ii ٣٦, Jauh. i ٣٥٩ (Ruʾbah) und Lis. vi ٢١٤ وبلدةٍ. — **46—48.** Zubaidî istidrâk 34, 3 f., Jauh. ii ٩١, Tâj vi ٣٧٩. — **46, 48.** ISîdah xvii ٢٣, Jauh. i ٣٠٥. — **47.** Zubaidî من زُقْرُقَانِ. — **49.** C هَوْلَهَا. — **50—52, 54.** Tahḏ. ٦٢٢. — **52, 54—57.** Tahḏ. ٥٣٥. — **52, 55—57.** ʿAskarî k. aṣ-ṣinâʿatain (Ṣin.) ٦٧. — **52, 55.** Jauh. ii ١٧١. — **54.** Tahḏ. ٦٢٢ فِي صَفْحٍ صَفَا (٥٣٥ dagegen wie der Text). — **55.** Tahḏ. صِفْرَانِ أَوْ حَوْجَلَتَا, Ṣin. und Jauh. قَلْتَانِ أو حَوْجَلَتَا, ʿIqd. iii ١٦٣ قلبان أو حوجلتا. — **56.** Tahḏ. und Ṣin. صَيَّرَتَا بِآلنَّضْحِ, C غَيَّرَتَا بِالنَّضْحِ. — **57.** Jauh. ii ٢٠٥. — Ṣin. صلاصلُ. — **59, 60.** Jauh. i ٢٢٤, ٣٩٧. — **63—66.** Tahḏ. ٧٨. — **63.** C يَنْقُرُ, Tahḏ. يَنْفِرُ und لِلتَّنْفِيرِ. — **64, 65.** Haff. ١٠٨ 15, ʾAmâlî i ٢٤٠. — **66.** Tahḏ. آلْأَزِيّ. — **68.** C

نَجَّارَةٌ بِالْخَشَبِ. — **72—75.** Šarḥ ʾad. 188[b], v. Kremer Beitr. i 37. — **72, 73.** Lis. vi ١٢٥, Howell i 1078. — **72.** Howell لَأْيًا يُنَائِيهَا. — **73.** Tâj iii ٢٣١ (٢٤٠). — **74.** v. Kremer نَقَّخَتْ فِي جَلْتِهَا المشحور. — **75.** Jauh. ii ٤٦٠. — ʾAdab ٦٤٦, Šarḥ ʾad. und v. Kremer مِنْ جِبال. — **76.** Lis. xiii ٢٠٦ (dem D̲û-r-rummah beigelegt), Tâj vii ٢٤٧ (D̲û-r-rummah). — C غَالَيْتُ أَنْسَاعِى وجَلْبَ أَرَاعِيلَ. — **80.** C يِنْقَضُّ فِي الحُوُورِ. — **82.** Lis. iii ٢٩٥ أُمْسَى بذاتِ. — **84.** Lis. v ١٩١ und Tâj iii ٨٩ (٩١) أُمْسَى بذاتِ. — **85.** Lis. v ٣٨٢. — **88.** Šant. i ١٨٥ القُبورِ. — **90.** C حَجْرٍ مِنَ الحُجُورِ. — **91.** C حَجْرٍ بَجِيرٍ. — **92.** Lis. v ١٦٣ الى أَرَاطى. — **96, 98, 99.** Tâj ix ١٠٧. — **97, 98.** Lis. v ٣٢٦. — **97.** Lis. بالخُشُبِ دونَ. — **99.** Tâj والمسك والقفور. — **102.** C المَثِيرِ. — **105.** C مُجْرَمِّزَا. — **107—109.** Lis. v ٣١٣ (anon.), Tâj iii ٢٠٣ (٢١٠) (anon.). — **107.** C هِقْتُ, Lis. und Tâj هَتَفَ. — **108.** Lis. und Tâj التَرِيمَةِ الدَّيْجُورِ. — **119.** Jauh. i ٤٠٠, ii ١٠٩. — IWallâd ٨٤ 4 يَحُطُّ فى عَلَقَى, Sîb. ii ٨ (Fußn. 21; im Text ist der Vers dem Ruʾbah beigelegt), ISîdah xv ١٨١, Šant. ii ٩, Šarḥ al-k. ٢٧٤ (١٢٧) يَسْتَنُّ فى عَلَقَى. — **126.** C ذَاخِرُ الشَّكِيرِ. — **129.** C الشِّمالِ. — **136.** C بِوَقْعِ لا جَافٍ. — **140, 141.** Haff. ١٨٥ 2. — **146, 147.** Haff. ٢٠٣ 12 und ٢١٥ 1. — **145.** Jauh. i ٢٥١. — **146.** Haff. يَنْشُطُهُنَّ. — **147.** Haff. ٢١٥ 1 طَوْرًا وَطَوْرًا ثُغَرَ آلتَّحُورِ, Haff. ٢٠٣ 12 طَوْرًا وَطَوْرًا طَبَقَ آلظُّهُورِ. — **155.** C كَأَنَّ نَضْخَ. — **160, 161.** Haff. ١٢١ 4 und ١٥٥ 21. — **160.** Haff. حَتَّى إِذَا كُنَّ. — **161.** Haff. كَسَعْلَةٍ. — **162, 164.** Haff. ٢١٩ 18. — **165.** C يَخْبِطُهُ خَبْطَ اللَّقَا المَغْفُورِ. — **166—169.** Tahd̲. ٤٢٤. — **166.** Lis. v ٤٢١. — **168.** Tahd̲. هَمَّ بِآلْجُفُورِ. — **169.** Tahd̲. يَمْشِي بِلاَ قَيْدٍ وَلاَ جَرِيرِ; C إِلَى جَبْرِيرٍ. — **171, 170.** IWallâd ٦٤ 11. — **171.** IWallâd مِشْيَةَ الفِخِّيرِ. — **172.** C فَيْحَمانِ.

XVI. **1—3.** Lis. viii ٧٧, Tâj iv ٢٢٣ (٢٢٣). — **1, 2.** Jauh. i ٤٤٣ (anon.), ٤٧٣, Ṭab. tafs. i ١٧٥, vii ١١٦, Râḡib mufradât ٤٤١. — **1.** Râḡib مُكْرِسًا. — **4.** C und Lis. vii ٢٢٢ (anon.) تَبَجَّسَا. — **7, 8.** Lis. vii ٣٩٩ (anon.). — **7.** C وَكُلَّ رُجَّاسٍ. — **8.** Lis. من السُّيُولِ و السَّحاب. — **10.** C هَابِ اغْبَسَا. — **11.** Lis. vii ٣٠٨ (anon.). — **13.** Tâj x ٢٣٥. — **15.** Jauh. i ٤٦٤, ii ٤٧٧. — **17.** C خَوْذًا. — **19.** C الْبِسْ دِعْصًا, Lis. vi ١٩٧ أَلْبِسَن دِعْصًا, Lis. viii ١٤٣ (anon.) und Tâj iv ٢٦٩ (٢٧٠) (anon.) أَلْبِسَنْ دِعْصًا. — **20, 21.** Jauh. i ٤٤٤ (anon.). — **21.** Jauh. وارْتَجَّ فى. — **23—26.** Lis. xiv ٥٥ (die Varianten bei Ahlwardt). — **23, 24.** Tahd̲. ٤٦٣, Haff. ١٢٩ 7, Jauh. i ٤٧٩. — **23.** Tahd̲. وَمَهْمَهٍ تُمْسِي قَطَاهُ; ISîdah xiii ١٨١,

Jauh., Lis. viii ١١٥ (anon.) und Tâj iv ٢٥٧ (٢٥٨) (anon.) تُمْسِي قَطَاهُ; C تُمْسِي قَطَاهَا. — **24.** Haff. ١٢٩ 7 رَوَابِعًا أَوْ بَعْدَ. — **27.** Lis. iv ٤٤٥ (anon.; vorangeht Fr. **23,** 1) und Tâj ii ٥٤٥ (٥٤٨) (ebenfalls mit vorangehendem Fr. **23,** 1) وَرَمْلًا أَدْهَسَا. — **28.** Lis. viii ٧٥ وَعْثًا وُعُورًا. — **32.** Hud. i ٢٨٤ وَلَا أَهَابُ العُطَّشَا. — **35.** C وَاعْسِفُ اللَّيْلَ. — **41, 42.** Haff. ١٩٠ 6. — **42. 43.** ISîdah xi ٤٦, Lis. vii ٣٧٨ (anon.), Tâj iv ١٤٥. — **42.** Haff., ISîdah, Lis. und Tâj لَفْحَ الصَّبَا. — **43.** Lis. und Tâj أراطى. — **46.** Šarḥ al-k. ١٥٧ (٧٣) zusammen mit Fr. **68,** 2. — **46.** Šarḥ al-k. لها تنفسا. — **47.** Lis. vi ١٣. — **48.** C يُبَارِي خُرِصًا. — **49.** C الدَّرِّيِّ. — **58.** C وَاذَاتُ رَوْعَاتِهِنَّ. — **59.** C وَهَوَسَى. — **67.** Sîb. ii ١٢٤ und IYa'îš ٧١٦ فِي خَشَبٍ بَجٍّ وَعِزٍّ أَقْعَسَا. — **69.** C الشَّانِيُّ. — **72, 73.** Jauh. i ٤٦٣, ٤٦٦. — **77.** Lis. viii ٤; vorangeht Fr. **23,** 3. — **78.** Lis. vii ٤٠٠ (anon.) تعمد الاعداء حَوْزَا. — **79.** Zubaidî istidrâk 30, 20 وَمَنْكِبًا وَكَلْكَلًا مُفَرْدَسَا. — **81, 83.** Haff. ٢٠٦ 12. — **82—85.** Lis. vii ٤٠٧. — **83.** Lis. نَشْرًا. — **85.** Lis. وحَكَّ und فُؤُوسًا. — **86, 87.** Haff. ١٨٨ 14. — **93, 95, 96.** Lis. viii ٧١ (Ru'bah), Tâj iv ٢٢٧ (٢٢٨) (dem Jarîr beigelegt). — **93, 95.** 'Ad. ٤٩٥. — **93.** 'Ad., Lis. und Tâj وَإِنْ دَعَوْتُ. — **95.** Jauh. i ٤٧٢ (Ru'bah), Lis. viii ٧١ Z. 3 v. u. (Ru'bah).

XVIII. **7.** Haff. ١٣٦ 17 فَلَاقَتْ قَرْنًا بِصَبَاحِا.

XIX. **5.** C غُدْرَةٌ وَنَقْضَا. — **9, 7.** Lis. xiii ٢٢٥. — **7.** C فَلَاقَوْا نَقْضَا. — **8.** C تَجَمَّعُوا مِنْهُمْ. — **9.** Tâj vii ٣٠٧. — **11.** C عَنْ خَطَإٍ وَلَا سَفِيهُ. — **12.** Jauh. i ٥٢٥ ثم استحثوا. — **13, 14.** Muwâzanah ٨٣. — **13.** Muwâzanah إذا تغشوا بعد أرض. — **16.** C لِيَمْلَؤُا. — **18.** C يَأْبَى الهِضَّا. — **22.** C صَبُوحًا مِضَّا.

XX. **1, 7, 8.** Lis. ix ٢١٢. — **1, 2.** Jauh. ii ٢٢٤. — **1, 8.** Jauh. i ٥٦٩. — **1.** Jauh. i ٥٦٨. — **2.** Hud. i ١٨٨ وَبَلْدَةٍ تَغْتَالُ, Ši'r ٣٧٨ 6 وبَلَدٍ يَغْتَالُ; vgl. Ru'bah xxxi 1. — **3.** C البَسَاطِ. — **5, 7, 6.** Haff. ٢٧ 13 f., 'Amâlî ii ٩٩. — **5, 6.** Jauh. i ٤٨٧. — **6.** Haff. بِاللَّيْلِ أُخْبُوشْ. — **18.** C كَأَنَّ جُلَبٌ. — **22.** C سَنَابِكِ الخَيَّاطِ. — **27.** C غُشْيَنَ. — **31.** Lis. ix ١٨١. — **32.** Lis. ix ١٣٣ (anon.) in folgender Verbindung:

فَبَاتَ وَهُوَ ثَابِتُ الرِّبَاطِ
بِمُنْحَنَى الهَاذِلِ وَالبِلَاطِ

33, 34. Lis. ix ١٩١ (anon.). — **33.** Lis. ix ١٨٢ (anon.) und ١٩١ سِبَطُ. — **34.** Lis. سُقَاطِ. — **38, 39.** Jauh. i ٢٢٩. — **38.** Jauh. فظل يرقد. —

39. Jauh. I ٥٤٧. — 44. Haff. ٤٧ 12 فَأَنْصَاعَ. — 45. Tâj V ١٢٩ (١٢٧). — 46, 47. Tahd. إِنَّ سَطْوَنَ. — 50. Lis. IX ٧٥٥ (anon.) يُرْدِى بِسُمْرٍ. — 52. C لَجَّ. — 55. Tâj V ١٧٤ (١٧١). — 57, 58. Haff. ٢١٤ 16. — 57. Haff. بِالأَنْبَاطِ. — 58, 59. Lis. IX ١٦٧ (Ru'bah). — 58. C und Haff. شَكًّا يَشُكَّهُ.

XXI. 1. Lis. XVI ٢٤٤. — C مَضْرَعًا. — 2. C بِبَطْحَانَ لَيْلَتَيْنِ مُكْتَنِعًا; Lis. III ٢٣٧ بِبُطْحَانَ قبلتين مُكَنَّعَا (falsch).

XXII. 17. l. الجُونِيِّ. — 19. C وَاضِعْ. — 32. C بِالْمِخْتَافِ. — 46, 47, 51, 58—62. Tahd. ٣٢٣. — 47. Tahd. لِنِيَّةٍ بَعِيدَةِ الْإِيجَافِ. — 52, 50, 51. Murtaḍâ 'amâlî I ٨٢. — 50. Murtaḍâ اسْتَعْجَلَ الدَّهْرُ. — 51. Tahd. نَأَى عَنِ الْأَهْلِينَ وَالْأُلَّافِ; C الأُلَافِ. — 52, 54. Jauh. II ٢٦ (ʿAjjâj oder Ru'bah), Lis. XI ٤ (Ru'bah), ٩ (Ru'bah), Tâj VI ١١١ (Ru'bah). — 53. Fehlt in C. — 54. Jauh., Lis. und Tâj مِن الذِّفافِ. — 55—58. IYaʿîš ٨٠٩. 55. Lis. IX ١٩ (Ru'bah), Tâj V ٣٦ (٣٥) (Ru'bah). — 57. IYaʿîš خَوافِ. — 58. Mufaṣṣ. ٩٧ 17 und Howell I 1541 سَرْهَفْتُهُ وَأَيَّمَا سِرْهَافِ; IYaʿîš ebenfalls سَرْهَفْتُهُ und سِرْهَافِ, aber sonst wie der Text. — 60. Haff. ٥٦ 17 كَأَلْوَذَنِ und بِأَلُوكَافِ Lis. XI ٢٨١ (Ru'bah) بالوكاف. — 61. Tahd. قَالَ الَّذِي عِنْدَكَ لِي صَوَافِ. — 62. mit vorangehendem Fr. 34 Jauh. II ٣٨ (anon.), ٤٨ (anon.), Lis. XI ٩٢, ١٥٥, XVII ٣٢٦ (Ru'bah), Tâj VI ١٦٥, ١٩٩ (Ru'bah), IX ٣٦٦ (Ru'bah). — 62. Jauh., Lis. XI ٩٢ und ١٥٥ und Tâj VI ١٩٩ بِغَيْرِ ما عَصْفِ; Tahd. مِنْ غَيْرِ مَا كَسْبٍ وَلَا اخْتِرَافِ. — 64. C الْمَوْتُ.

XXIII. 1. C شِقًّا. — 2. C يَمْلَهَا. — 5. C عُنْثُرًا أَوْ بَقًّا. — 7, 8. Jauh. II ٢٧. — 7. Jauh. حين دمى. — 8. Tâj VI ١٦١. — 12. C السَّحَابِ.

XXIV. 1, 2. Lis. XIII ٣١٢. — 1, 3. Lis. XII ٢٢٤ (anon.). — 1. C يَا رَبِّ رَبَّ الْبَيْتِ, Lis. لاهُمَّ رِبَّ البَيْتِ. — 3, 4. Jauh. II ١٢٥. — 4. 'Iṣlâḥ 43 (L. 52ᵃ) إِغْفِرْ خَطَايَاىَ. — 10. C وَرَهْطُ سُوْبُوبِ. — 11—13. Tahd. ٥٥٤. — 11. Tahd. مَلْزَقِ. — 17. ISîdah X ٢١٥ الْمُسَوَّقِ. — 24. C وَزَايَلَ الصَّرِيعَ كُلَّ مُلْزَقِ. — 25. C مُزْهَقِ. — 26. C وَعَطْفِ الأَبْرَقِ.

XXV. 2. C يَفْرُجُ. — 4. Lis. XII ٣٢٦. — 6, 7. ISîdah XIII ١٨٣. — 6. ISîdah يَفُضُّ أَمَّ. — 7. ISîdah هَشْمُكَ حَوْلَيِّ الْهَبِيدِ الرَّاتِكَا. — 10. C تخضب النّيازكا. — 11, 12. Lis. XII ٣٥٠ (anon.). — 11. Lis. Lesart عَوانِكَا. — 19. C شُدَّاخَةً. — 21. C جُحْدَبًا. — 22. C قَلْعَ الهَدِيرِ. — 23. Tâj VII ١٢٩. Lis. XII ٣٠٦ (anon.) in folgender Verbindung:

أَرْسَلْتُ فِيهَا قَطِمًا لُكَالِكَا
كَأَنَّ فَوْقَ ظَهْرِهِ دَرَانِكَــا

Lis. xii ٣٧٢ (anon.) findet sich aber eine andere Stelle:

أَرْسَلْتُ فِيهَا قَطِمًا لُكَالِكَا
مِنَ ٱلذَّرِيحِيَّاتِ جَعْدًا آرِكَا
يَقْصُرُ مَشْيًا وَيَطُولُ بَارِكَا
كَأَنَّهُ مُجَلَّلٌ دَرَانِــكَـــا

deren vierter Vers kaum noch als eine Variante des unsrigen bezeichnet werden kann, übrigens auch Lis. xii ٣٠٦ neben demselben zitiert ist. Die drei ersten Verse dieser Stelle sind auch Tâj vii ١٧٤ anonym angeführt. — **28.** C وَرِثُ السَّنَابِكَا.

XXVI. **2.** C لِلزَّلِلِ. — **4.** C أَعْرَاضُ طَعْنٍ. — **5.** C النَّصَلُ. — **10.** C مُجَرٌ يُبَارِي.

XXVII. **4.** C بَدّ الطَّوالاتِ.

XXVIII. **1.** C يَا رَبَّ. — **9.** C الضَّلَّالَا. — **19.** C الشِّمَالَا. — **28.** C أُجَالَهَا. — **35.** C مُشْكَلُ. — **38.** C نُحْمِلُ الأَعْيَالَا mit Randgl.: رواية العيالا. — **43.** C نُحْجِرُ. — **48.** C تُنْشِطُ. — **51.** C مِنْهُ فِهْيَبَا mit Randgl.: وَيروى نُقْرَعَنَّ فِهْيَبَا.

XXIX. **2.** Haff. ١٨٣ 20 وَمَا ٱلتَّصَابِي لِلْعُيُونِ. — **7.** C عِنْدَ الأَسْحُمَانِ. — **14.** C يَطْرُدْنَ und المُعَلَّحَلِ. — **18.** C جَرَتْ عَلَيْهِ. — **23.** C وَذَايِلاتٍ مِنْ. — **24.** C اجْوالَ und الجَوَلِ. — **27.** Jauh. ii ٢٣٩. — **35.** C خُدَّلِ. — **48.** Lis. ix ١٦. — C يُسْقَى السَّلِيطُ. — **51.** C تَهَاوِيلِ الجِنَانِ. — **53.** C لَا تَهْلِكَا. — **57.** C يُسْتَنْزَلِ. — **58.** C خَبَلُ الخَبَلِ. — **59.** C وَ الْمَنَايَا الخُبَّلِ. — **61.** C المُوَمَّلِ mit Glosse: المموّل رواية. — **72.** C بَحْرَ الأَجَارِيّ. — **77.** C فَشُوَّ. — **84.** C فَلْذَ. — **85, 86.** Haff. ١٠٣. — **85.** Haff. كَمْ قَدْ حَسَرْنَا. — **87.** Haff. ٨١ 18 dem ʾAbû-n-najm beigelegt in folgender Verbindung:

خَوْصَاءُ تَرْمِي بِٱلْيَتِيمِ ٱلْمُحْثَلِ
لَا تَحْفِلُ ٱلزَّجْرَ وَلَا قِيلَ حَلِ
تَخَبَّطُ ٱلذَّائِدَ أَن لَّمْ يَـرْحَــلِ

C hat ebenfalls لَا تَحْفِلُ. — **88, 89.** Jauh. ii ٢١٠. — **88.** ʿAskarî, k. aṣ-ṣinâʿatain ١١٣ und Jauh. تَشْكُو الوَجَى. — **89.** Jauh. آمال وظهر أملل. — **96.** Lis. xiii ٢٤٤. — **99—101.** Tahḏ. ٢٢٤. — **99.** Tahḏ. l. c., dann

auch ٤٢٥ und ٦٢٨ لَمْ أَقِلْ فِي ٱلْقَيِّلِ. — **101.** Tahd. ٢٢٤ فِي حَوْمَةِ اللَّيْلِ. — **107.** C كُخَمِّ الْجُمَّلِ. — **108.** Sîb. I ١٨٥ كَأَنَّ غَزْلَ الْعَنْكَبُوتِ. — **125.** C اَقْوَمِهُ معا. — **129, 130.** Haff. ١٦٩ 13. — **130.** Haff. لِلْعَذْلِ. — **134, 135.** Sîb. I ٢٩١. — **134.** غَيْرَ الْبُطَّلِ. — **135.** C إِنَّكَ und الأَفْحَلِ; Sîb. يَا مُعَاوِيَا بْنَ الأَفْضَلِ. — **136.** C إِذْ زُلْزِلَ الأَقْوَامُ لَمْ تُزَلْزَلِ. — **141, 142.** Haff. ٢٠٠ 4. — **142.** Haff. سَوَالِفَ ٱلأَعْدَاءِ. — **144.** C المَجْوَلِ. — **152, 153.** IWallâd ١١٤ 16, al-Baṭalyûsî šarḥ dîwân Imri'ilqais ٥٧. — **152.** IWallâd وَإِنَّ لِي يَوْمًا إِلَيْهِ مَوْئِلِي; bei Baṭalyûsî l. c. lautet das Ende des Verses أليهِ موْئلى. — **153.** IWallâd مَتَى أَرِدْهُ.

XXX. **1.** C اصْطَدْتني مِنْ بَعْدِ طُولِ الْمُغْدَلِ. — **5.** C مِثْلِ الْحَسَّلِ. — **16.** Wuh. 51 فَوْقَ طَاوٍ مِشْلَلِ. — **27.** C ذِي بَلْعَةٍ. — **28.** C ذَرْبَاتٍ. — **31.** C كُيُوحَ الأَجَلِ.

XXXI. **1—4.** Tahd. ١٩٩. — **1.** Tahd. امَا وَعَهْدِ ٱللَّهِ. — **4.** Tâj VII ٣٠٣. — **21.** C وَلَمْ يُحَمَّلِ. — **24.** C قُبَيْلَ الْمُوصِلِ. — **25.** C وَقَبْلَ مُغْشَى الْمَلِكِ الْمُطَقَّلِ. — **39.** C وَاَطْعِمُ und حُشَّنَ. — **50.** C مِن سَادِتٍ, darüber سبت. — **51, 53.** Tâj IV ٢٥٣ (٢٥٤). — **54, 55.** Jauh. II ٢٠١. — **55.** Tâj VII ٣٩٣. — Jauh. عوجا كما اعوجّت قياس. — **77.** C وَاَحْتَلَ الْوَسِيقَ. — **80.** C يَنْقُضُ بِالْقَوْمِ. — **96.** Jauh. I ٤٥٥. — Lis. VII ٤٠٣ بِأَرْعَاسِ. — **97.** C خَضَمَّةٌ; Lis. XV ٧٤ und Tâj VIII ٢٨٠ هذا الْمُخْتَلا. — **99.** C لَمْ يُتَلْتَلِ. — **105.** C بِذِي غِنًا. — **114.** C zu مُعْضِلِ die Randglosse: رواية مُقْصِلِ. — **127.** C كُلَّ أَصَمَّ. — **133.** IWallâd ١٣ 2 und ١٥٠ 4 فُرَعْلَةً بِالأَدَمَى فَالْمُغْسِلِ. — **140.** C وَعَامِدٍ سَمْتَكَ. — **148.** C الْمُرَقَّلِ. — **153.** C أَرْمَاحَهُمْ. — **156.** C عُجَاجُ ٱلْقَسْطَلِ. — **164.** C لُجُفًا كَاشَدَاقِ. — **165.** C الْمَحْفَلِ.

XXXII. Die Überschrift dieses Stückes lautet in C: قَالَ كَانَ العجّاج مَدَحَ مُصْعَبَ بنِ الزُّبَيْرِ فلمّا قُتِلَ مُصْعَبٌ قَالَ هٰذِهِ الْقَصِيدَةَ. — **2.** C وَشَيَّمُوا. — **8.** C ذِي أَوَازِقَ. — **9.** C بِالتَّخَمْ.

XXXIII. **2.** l. أَخْتِمَامْ. — **9.** C كَالْمُهْتَضَمْ. — **10—13.** Tahd. ٤٧٩. — **12.** Tahd. مِنَ ٱلصَّمَمْ. — **24—26.** Tahd. ٤٢٩. — **24.** Tahd. ٱلسَّلَمْ. — **29.** C الْمُعْتَصَمْ. — **30.** عِظَمْ. — **34.** C مُضَيَّمًا. — **37.** C خَنَاذِيذُ. — **40.** C رَهِطٍ جَلَمْ.

XXXIV. **1, 2, 12, 13.** 'Aḡ. XXI ٨٩. — **2.** 'Aḡ. تَكَتُّمَا. — **11.** 'Askarî II ٢٤٥ ازمان ليلى عام ليلى وحمى. — **12, 13.** Jauh. II ٢٨٣ (anon.), Lis. XV ٨٧ (anon.), Tâj VIII ٢٨٧ (anon.). — **12.** 'Aḡ., Jauh., Lis. und

Tâj خَشْيَةٌ أنْ; C اَنْ تُصْرَمَا. — **21.** C المُسْلَمَا. — **23.** C وَلَا ابْنَ عَمِّي. — **24.** C مُحَرَّمَا اَرَاهَا وَجَارَةُ البَيْتِ. — **25.** C إِلَّا اَنَّمَا. — **32.** C مُلْجَمَا. — **40.** C فَوَاعِدُ النَّاسِ اَمَارًا مَعْلَمَا. — **42.** C وَيَمْنَعُ.

XXXV. **1, 2.** Jauh. ɪɪ ٢٩٩. — **1, 88.** Lis. ɪɪ ٣١٨. — **2.** ʾAbû-l-ʿAlâʾ luzûmiyyât ɪ ١٧ بِسُمْسُمِ mit einer Fußnote des Herausgebers ʿAzîz Efendi بضمّ السينين على الأصحّ وهو الخفيف من الرجال. — **3.** C وَقُلْ لَهَا ... عَمِ. — **6—10.** Lis. xv ١٠٢. — **7.** C zu المُثَلَّمِ die Randglosse المهرم. — **8—10.** Tâj ᴠɪɪɪ ٢٩٩ (anon.). — **9.** C رَوَايِمُ; Lis. und Tâj وهُنَّ. — **10.** Lis. und Tâj شِبْهُ الرَّمادِ. — **13.** C وَبَعْدَ تَهدَاذ. — **14.** Jauh. ɪɪ ٣١٧. — **25, 23, 24.** Lis. xv ٢٠١. Tâj ᴠɪɪɪ ٣٥٣. — **25.** Lis. ɪᴠ ١٦٠ فهو. — **31, 27.** Haff. ١٦٥ 18. — **27.** Haff. وَكَفْلِ. — **30, 31.** Wright opusc. 14, Jauh. ɪ ᴠɪ. — **30.** Wright und Jauh. فَخْمَةُ المُخَدَّمِ. — **33.** C بِعُودِ الأَشْجَلِ. — **35.** C لَمْ تُغَيِّمِ. — **45—47.** Tahd. ٤٤٥. — **45, 46.** Dam. ɪ ٣٠٢ (٢٩٠). — **45.** Tahd. وَرَبِّ هٰذَا الحَرَمِ, Dam. انّي وربّ البلد; ISîdah xɪᴠ ٣٠ المُقَسَّمِ. — **46.** Dam. البيت عند زمزم. — **47.** Sîb. ɪ ᴠ, Tahd., ʾAmâlî ɪɪ ٢٠٢, ʿUmdah ɪɪ ٢٠٨, Rosen Chrest. ٣٦٧ und Jauh. ɪɪ ٢٧٩ (anon.) und ٤٠١ قَوَاطِنًا مَكَّةَ. — **48—50.** Tahd. ٢٠٦. — **48, 49.** Jauh. ɪɪ ٣٠١, ٣٢٥. — **48.** ʾAmâlî ɪɪ ٢١٣ هذا البلد. — **49.** Tahd. لَمْ يُطَسَّمِ. — **50, 53.** Tahd. ١٧٠. — **50.** C und Tahd. يُحَيِّثُ دَلِّي; C لَمْ تُذْأَمِ. — **53.** Tahd. ١٧٠ ظَهْرَ ٱلسِّلَامِ ٱلأَبْهَمِ. — **57, 58.** Jauh. ɪ ١٣٤, ɪɪ ٣٣٠. — **58.** mit vorausgehendem Fr. 74, 2 Šarḥ al-k. ٢٩٨ (١٣٩). — **58.** Jauh. ɪɪ ٥٤٤ (anon.). — C اللُّغَا. — **59.** C يَرْمُونَ. — **62.** Lis. xv ٢٨٥ العِجْرِمِ. — **67.** C كَالْخَيْمِ. — **72, 73.** Lis. xv ٣٢٦, Tâj ᴠɪɪɪ ٤١٣. — **72.** Lis. und Tâj المُشْيَمِ. — **73.** C وَلِلْعِرَاقِ فى ثَنَايَا. — **87.** Tâj ᴠɪɪɪ ٢٦٧. — **92, 93.** Tahd. ١٩٥. — **93.** Tahd. وَٱلسُّوَّدُ ٱلعَادِيُّ غَيْرُ ٱلأَقْزَمِ. — **101.** C شُدَّاخَةٌ; Jauh. ɪɪ ٢٩٥ (anon.) تَفَدَّغُ. — **102.** C لَمَّا يُزَمِّمِ. — **103, 104.** Tahd. ٢٨١, ʾAmâlî ɪ ٢٠٩. — **104.** Tahd. مُلَذَّمِ. — **105.** C إِذْ اَجْحَمَتْ. — **107.** C بِعِزٍ عَرْدَمِ. — **112.** C مُنْهَرِتْ. — **113.** Lis. xɪᴠ ٢٧١ بَعْضَ القَوْمِ; C مُوثَمِ. — **116.** C مَسَاكِنَ und وَأَرْضَ. — **118—122.** Tahd. ٨٢. — **118.** Tahd. بِٱلصَّيْلَمِ. — **121.** C لَمَّا يُفَقَّمِ, Tahd. لَمَّا يَفْقَمِ. — **122.** Tahd. فَجَعَلُوا ٱلعِتَابَ. — **125.** Jauh. ɪɪ ٢٧١. — C إِذْ جَعَمْ und كُلِّ مُجْعَمِ, dazu eine Randglosse اعدّ. — **137.** Lis. ɪɪɪ ٢٨٨, Tâj ɪɪ ١٥٠ (١٥٣). — Ṯaʿâlibî fiqh al-luġah (Kairo 1284) والتغمّم (die Bairuter Ausgabe verstümmelt التَّغَمِ). — **141.** C und Dîw. al-Ḫansâʾ ١٠٠ خَلْفَ المُلْجَمِ, Dîw. al-Ḫansâʾ ٩٠ فوق

الْمُلْحَمِ. — **144.** C لَيُغْضِدَنَّ. — **148—150.** Lis. xiv ٣٢٢. — **148.** Lis. بالقوم. — **150.** Lis. كالمبلسم. — **165.** Lis. xv ٢٩٢ und Tâj viii ٣٩٦ (anon.) منه الرأس. — **167.** C كَأَنَّ نَحْضًا. — **170, 171.** Haff. ١١٩ 11. — **170.** C جُثَثًا; Haff. جِنْثُ طَوِيلُ ٱلْفَرْعِ. — **171.** Haff. وَلَمْ يُصِبْهُ عَمَدُ.

XXXVI. **1, 3.** Ṭab. tafs. xi ٩١, Jauh. ii ٣١٩, ٣٣١, Lis. xv ٣٣٧. — **1.** Lis. xx ٩٦ (anon.), Tâj x ٣١٩. — **3.** Ṭab. tafs., Jauh. und Lis. بِغُمَّةٍ. — **5.** Lis. xv ٢٥٤ (anon.), Tâj viii ٣٧٧ (anon.). — C وَٱلْأَسَدُ. — **8.** Lis. viii ٥٤ الشَّمِّ. — **11.** Tâj viii ٤١٠ (anon.) عمّم المعمم. — **13.** Lis. i ٣٣١. — **14, 15.** ʾAmâlî i ٦٧. — **17.** Jauh. ii ٢٨٢ (anon.). — **18, 24, 26.** Tahḏ. ٥٢. — **25, 18.** Lis. xv ٣٩٦, Tâj ix ٣٣. — **18.** Tahḏ. und Lis. وَقُمْقُمَانُ عَدَدٍ. — **26.** Jauh. ii ٢٧١. — **32.** C السَّمَّ كَيْفَ السَّمَّ. — **35.** C وَٱسْتَوْسَقُوا.

XXXVII. **8.** C مُسْتَعْظِمُهُ. — **14.** Jauh. i ١٤٥ (Ruʾbah). — **17.** Jauh. i ١٦٨, Lis. xiii ٢١٣ (anon.). — C مِنْ كُلِّ هَزَّاجٍ. — **19.** مُسَهَّمُهُ. — **21.** ʾIskâfî mabâdî ١١٣ جُشَمُهُ. — **24, 25.** Haff. ١٨٩ 8. — **25.** C und Haff. مُعَلَّقًا. — **27, 29, 30.** Jauh. ii ٢٦٤. — **27.** Jauh. دِطعنة.

XXXVIII. **3.** C خِلَالَ ٱلنَّقْعَانْ. — **7.** C الْخُضْرَانْ.

XXXIX. **5, 6.** Ṭab. tafs. i ١٩٥. — **9.** C أَنْ شَابَ. — **10.** C حَتَّى قَنَاتِي. — **13.** Lis. xvii ٢٢١ (anon.) und Tâj ix ٣١١ (anon.) وهم كَمِثْلِ البازِلِ القِسْيَنّ. — **17, 18, 20, 22.** Haff. ١٨٧ 2. — **18.** C und Haff. وَالْحِلْمِ. — **20, 22.** Mufaḍḍal ʾamṯâl (Cspl. 1300) ١٩. — **20.** Haff. فَقَدْ أُرَنِّي وَلَقَدْ أُرَنِّي, Mufaḍḍal لقد أرنّى ولقد أرنّى. — **26—29,** dann Fr. 55, 1, dann **33, 34,** dann Fr. 55, 2, dann **35** Lis. xix ١٣١. — **44, 45, 46, 30, 31.** Yâq. i ٢٠٠ (ʾAbû Dahbal). — **30.** Yâq. أَجْشَّ مُسْتَجِنّ. — **34.** Bakrî صارِبُ und مُغَنِّي. — Lis. xix ١٣١ صَنْجِيّ نَشْوَةٍ مُغَنِّي, Lis. xx ١٦٠ صَنْجٍ نَشْوَةٍ مُغَنِّي. — **35.** Bakrî بين خَوَابِى. — **36.** C قَوْدٍ العَرْسِ الحُصَنِّي. — **37.** Jauh. ii ٣٧٠ (anon.), Lis. xvi ٣٠٠ (Dahbal ibn Quraiʿ) und Tâj ix ١٩٣ (Dahbal) mit folgendem Verse verbunden:

وَلَا مِنَ ٱلسُّودِ ٱلْقِصَارِ ٱلْخُنِّ

40, 41. Jauh. ii ٤٠٢ (anon.), Lis. xvi ٢٢٣ (Dahbal ibn Quraiʿ), Tâj ix ٣١١ (Dahbal). — **41.** Jauh., Lis. und Tâj قُطْنَةً من أَجْوَدِ القُطْنِّ. — **44, 45, 33, 34, 35.** Bakrî ٩١ (anon.). — **44, 45.** Lis. xvi ٢٨٥ (Ruʾbah), Tâj ix ١٨٤. — **45.** C جِنِّي فَلَمَّا ظُلِمَتْ. Bakrî, Yâq. und Lis. جِنِّي; Yâq. und Lis. ظُلِّمَتْ. — **46.** Yâq. حَنَّتْ بِأَعْلَى.

XL. **1—4.** Suy. ١٨. — **1, 2.** Jauh. ii ٣٦٥. — **3, 4.** Jauh. i ٣٦٠. — **3, 5.** K. an-naʿam (Mélanges Beyrouth iii) 127. — **3.** Jauh. i ٣٨٧. — Jauh. i ٣٦٠ وأنت قنسرىّ والدارىّ; C قِنَّسْرِىٌّ, ISîdah i ٤٥. Sîb. i ١٤٣ und Howell ii 620 قِنَّسْرِىٌّ. — **7.** Lis. xix ٢٢ (Ru'bah) رثية اذا. — **13.** Jauh. i ٧, ii ٤٤٣. — C حَذْاءُ الأَوِىِّ. — **14.** C لَمْ تَرْأَمْ. — **17.** C الجُرْفِىٌّ. — **20—23.** Tahd. ٧. — **20—22.** Tahd. ٦٥٤, Lis. xiii ٣٦١. — **20.** Jauh. ii ٤٦٧. — Tahd. وَقَدْ نُرَى, Suy. ١٨ كنّا بها اذ. — **22, 21.** Jauh. ii ٥٧٠, Lis. xx ٣٠٨, Tâj x ٤٣٠. — **21.** Jauh. ii ١٨٥. — **22.** Jauh. فى الدار. — **28.** Lis. v ٣٠٤ رِبًّا. — **30.** C فِى أَيْكِهِ. — **32.** ISîdah xvi ٢٠ لاثٍ بها, Haff. ١٤ 16 لاَثٍ بِهِ. — **35.** C مُعْذَلِجٌ بِيضٌ قَفًا خُرِىٌّ. — **38, 41.** Bal. ii ٤٠٣, Lis. xx ١١٣. — **38.** Bal. عن جارتى عيى. — **41.** 'Amâlî i ٧٧ عَفَّ فلا, Bal. ii ٣٦٣ خب فلا. — **46.** C يَلْمِزُهَا. — **47, 48.** Jauh. ٣٣٠. — **51.** Jauh. ii ٥٥٧ (anon.). — **52.** Jauh. ii ٥٣٨. — ISikkît, Komm. zur Bâ'iyyah des Ṭufail (IRAS 1907) 853 تُنَاصِيهِ. — **57.** C حَوْمٌ غُدَافُ. — **58.** Im Scholion zu Diiamb. iii 22 لِيلُ كَأَنّ. — **61.** Jauh. i ٣٦٠ und ii ٤٣٨ (anon.) سيل أتىّ مدّه أتىّ. — **64.** Lis. i ٤٨٧ مُنْجَرِدٌ أَزْوَرُ. — **65, 66.** 'Amâlî i ٣٥٥. — **65.** C وَخَفْقَةٍ, 'Amâlî, Jauh. i ٣٥٤, Tâj iii ٣٦١ (٣٢٩) وبَلْدَةٍ; C طُوِنِىٌّ, Jauh. und Tâj طورىّ. — **66.** 'Amâlî خلا الجنّ. — **69.** Lis. vii ٣١١ هُوِىٌّ. — **70, 71.** Haff. ٢١٨ 8. — **73.** C الأَمْسِىٌّ. — **74—76, 82—84.** Lis. xix ١٩٣. — **78—81.** stehen in C in folgender Anordnung 78, 81, 79, 80. — **84, 85.** Lis. xiii ٤٠٣, Tâj vii ٤٠٣. — **87.** Lis. xiii ٢٥٠ جَاذَ لها. — **90, 91.** ISîdah x ٢٠٥. — **94—97.** Lis. xvii ٣٩٩. — **104.** C قَرْدٌ. — **105.** Jauh. i ٣٨٨. — **107.** Jauh. i ٥٣٤, ii ٤٤٠. — **110.** C عَلِىٌّ. — **112.** C مُجْزَمِزًا. — **118.** Jauh. ii ٤٩٥, Lis. xix ١٣٤. — IYaʿîš ٦٤٤ تَلَفُهُ الأَرْوَاحُ. — **119.** C فِى دِفًا. — **123.** Tâj vi ٣٩٣ والفتن. — **129, 130.** Šarḥ 'ad. 155ᵃ, Jauh. ii ١٤, Lis. x ٣٨٠. — **129.** Šarḥ 'ad. und Lis. جُوفِىٌّ. — **130.** 'Amâlî ii ١٢٨ (anon.), Jauh. i ٣٩٠. — Šarḥ 'ad. البَازِىٌّ. — **145.** Haff. ١٧١ 12 الأَمْسِىٌّ. — **149, 151, 150.** Lis. xiv ١١٨ (anon.), Tâj viii ١٠٠ (anon.). — **149.** Lis. und Tâj قالتْ له وقولُها مَرْعِىٌّ. — **154.** Tâj x ١٤٣ (anon.) ولاح اذ زوزت. — **168, 169.** 'Amâlî ii ١١٣. — **174, 175.** Tâj iv ١٣٣. — **174.** Lis. vii ٣٥٩ (anon.). — **178, 180.** IQûṭiyyah ٢٢١ (dem Ru'bah beigelegt), Jauh. i ٤٧٧. — **178.** Ṭab. tafs. v ١٩٧ und ʿAskarî ii ٢٣٣ يحوزهنّ وله حوزىّ, IQûṭiyyah und Jauh. يَحُوزُهنّ وله حُوزىّ. — **180.** IQûṭiyyah

und Jauh. كما تُحَوز. — **187, 188.** Jauh. II ٥٤٠. — **188.** Jauh. und Lis. XV ٣٦٢ إذا كُلِى. — **193.** Jauh. II ٥٠٨. — C الضَّرِيّ. — **197.** Tâj IX ٢٩٩.

XLI. **7.** ISîdah V ٦٨ (dem Ru'bah beigelegt) فأن und إذ رَبِّيَه. — **9.** Lis. XV ٤٠١ und Tâj IX ٣٦ mit vorangehendem Fr. **57.** — **10, 11.** ISîdah II ٥١. — **10.** ISîdah تُرَى und مُنْكَبِيَه. — **11.** ISîdah كُبَيْتِيَه.

Diiamb. I. 1, 2. Jauh. I ٤٦٤, Lis. VIII ٢٨ (anon.). — **5, 6, 8.** Jauh. I ٤٦٣, ٥٨٠. — **11. 12, 48.** K. an-na'am 76, ISîdah VII ١٦٢f. — **12.** Jauh. I ٤٥٢. — K. an-na'am من عرج النضج. — **13—15.** Jauh. I ٤٥٧ (anon.). — **13.** Jauh. إذا أنبخت. — **14, 15.** Jauh. II ٣٦٠. — **14.** Jauh. I ٤٥٧ خرت على. — **16.** Jauh. I ٤٤٨. — **26, 27, 29.** Šiʿr ٣٧٧. — **29, 27.** Jauh. I ٤٥٦. — **27.** Šiʿr بنصاب. — **29.** Šiʿr und Jauh. بغيَّر تَعْسى. — **41, 42, 45.** Šiʿr ٣٧٧. — **41.** Šiʿr قَريع الانس. — Zu V. **44** vgl. Ru'bah Fr. **19,** 5. — **45.** gehört nach Šiʿr hinter V. **42.** — **47, 48.** Jauh. I ٤٨٢. — **48.** K. an-na'am ومن فراق. — **49.** Jauh. I ٤٧١ (anon.) في قنس مخدفات. — **54.** Jauh. I ٤٥١, II ٥٤٧. — **56.** Jauh. I ٤٤٠ أسود هبيجا. — **75, 76.** Jauh. I ٤٧٣. — **75.** Jauh. أذت أبا العبّاس. — **76, 78.** Jauh. I ٤٤٧ (anon.). — **76.** Jauh. الملك الكريم.

Diiamb. II. 9. Lis. VII ٣٨٠, Tâj IV ١٤٨. — **11, 12.** Jauh. II ٦٠. — **17, 18.** Jauh. II ٣٢٠. — **24, 20.** Jauh. II ٤٣٠, Lis. XVII ٤٢٣, Tâj IX ٤٠٤. — **20.** Jauh. II ٢٨١ (anon.). — **22.** Jauh. II ٢٧. — **23.** Jauh. II ٥٥٩. Lis. III ١٣٦. — **24.** Lis. XX ٢٤٤. — **26, 27.** Jauh. II ٣٥, ٥٠١. — **27.** Jauh. اشرفته بلا شفى. — **28, 29.** Jauh. II ٢٥, ٢٩. — **31.** Jauh. II ٣١ وأقطع الليل. — **35.** Jauh. II ٦٤ (anon.) لمّا رأيت. — **38—40.** Jauh. II ٣٠. — **38.** Jauh. II ٦٤. — **39, 40.** Jauh. II ١٧. — **40.** Jauh. II ٤٩٦. — **54.** Jauh. II ٥٨, ٣١٥. — **55, 56.** Jauh. II ٢٠٣. — **56.** Lis. XI ٢٣٢ تَلَقّفا. — **62, 63.** Jauh. II ١٦, ٤٤, ٥١٤. — **63.** Jauh. ظلوفا طَلّفا. — **68.** Jauh. II ٢٠ أبدى الصباح. — **70.** Jauh. II ٦٦ (anon.). — **82.** Jauh. II ٤٧٨ إذا ذار.

B) Anmerkungen zu Ahlwardts ‚Ergänzungsversen'.

Fr. 1. 1, 2. Lis. VIII ٣٥٨ und Tâj IV ٤٣٤ (٤٣٧) sind diese beiden Verse dem Ru'bah beigelegt. — **3.** Jauh. I ٣١٨.

Fr. 2. 9. ISîdah XVII ١٣ (dem Ru'bah beigelegt). — **11—13.** Tâj I ١٧٥ (I^a ١٨٨) (Ru'bah). — **11.** Jauh. I ٣٦ (Ru'bah). — Lis. I ٣٤٧ (Ru'bah)

جَخْدَبا. — **15.** Lis. II ٥٨ (dem Ru'bah beigelegt); R v steht der Vers nicht. — **16, 17.** 'Aṣmaʿî k. al-ḫail. 114, Jauh. II ٤. — **17.** Haff. ٢٠٦ 19 mit nachfolgendem Fr. **61**, 4. — 'Aṣmaʿî مُسْتَبْطِنِ. — **19—21.** 'Adab ٢٧٨. — **19, 20.** Šarḥ 'ad. 116ᵇ. — **20.** Jauh. I ٥٩٠. — **25, 26.** 'Amâlî II ٢٠٤. — **25.** 'Amâlî تَعْلُوا أعاصِيمَ وتَعْلُو أَجْدَبَا. — **26.** 'Amâlî الذِّهابَ. — **27, 29.** Lis. I ٢٠٩. — **33.** Lis. I ٤٣٤ (anon.) und Tâj I ٢٨٩ (Iʰ ٦) (anon.) على اضْطِمارِ اللَّوْحِ. — **36—39.** Tahd. ٥٥ (in der Reihenfolge 36, 37, 39, 38). — **36, 37.** Jauh. II ٤٤. — **36.** Lis. II v. — **37.** Tahd. وَغَمَّ طُوفَانُ. — **38.** Tahd. ٥٦ (dem Ḥumaid beigelegt; voran geht der Vers:

مُلْكًا تَرَى ٱلنَّاسَ إِلَيْهِ نَيْسَبَا

der weder mit I 33 noch mit Fr. **2**, 39 zusammengebracht werden kann. — **40—42.** Haff. ١٥٥ 8. — **40, 41.** Takm. 21⁷. — **40.** Haff. نُحِّيَ ٱلذَّبَابَاتِ شِمَالاً, IYaʿîš ١١٠١ نُحِّيَ الذناباتِ شِمالاً, Howell II 370 خَلّى الذناباتِ شِمَالاً. — **41, 42.** Haff. ١٢٣ 2. — **41.** IYaʿîš ١٠٨١, Jauh. II ٢٥٠ (anon.). — **42.** Haff. und 'Iṣlâḥ 91 يَنْكُبَا. — **43.** Lis. I ٤٣٤ يَرُجُّ زَأْرًا. — **46.** Lis. III ٣٠٨ الصَّهِيلَ الصَّلَّبَا. — **52, 53.** Tâj I ٤٣٣ (Iᵇ ١٥٣) (Ru'bah). — **52.** Lis. II ١٧١ (Ru'bah). — **53.** Jauh, II ٢٧٨. — **55.** Lis. II ١٢٨ مِن عَرَصَاتِ.

Fr. 3. 1, 2. Lis. II ١٤٦ (Ru'bah), Tâj I ٤١٥ (Iᵇ ١٣٥) (Ru'bah). — **3. 4.** Lis. I ٢٥٨ (Ru'bah), Tâj I ٢٤٤ (٢٥٩) (Ru'bah). — **3.** Lis. XIX ٧٣ (Ru'bah), Tâj X ١٦٢ (Ru'bah). — **5. 6.** Lis. XX ٢٨ (Ru'bah). Die von Ahlwardt angeführten Zitate aus R finden sich dort nicht. Da somit alle Stellen von Ru'bah als Verfasser sprechen, gehört das ganze Fragment unter dessen Einzelverse und ist hier zu streichen.

Fr. 9. 1. Jauh. I ١٤٣ von al-ʿAjjâj; die Zitate aus Lis. und Tâj, auf die sich Ahlwardt stützt, würden aber die Einreihung dieses Stückes bei Ru'bah bedingen.

Fr. 10. 1. Lis. III ٢١١ (anon.) والمُعْصِفاتِ und هُدَّجا. — **2.** Haff. ٢٢٦. 17 لَا فُحَجًا تَرَى بِهِ; Jauh. II ٥٣٩ (anon.), Lis. III ١٦٤ (anon.) und Tâj II ٨٢ (٨٣) (anon.) لا فُجَجٌ.

Fr. 11. 1. 2. 5, 6, 4. Lis. III ٤٩١ (anon.), Tâj II ٢٥٦ (٢٥٨) (anon.). — **1, 2.** Lis. III ٤٨٩ (anon.), IV ٨ (anon.), ١٩ (anon.), Tâj II ٢٥٥ (٢٥٧) (anon.), ٢٦٩ (٢٧٢) (anon.), ٢٧٧ (٢٨٠) (anon.). — **2.** Lis. III ٤٨٩, IV ٨

und Tâj II ٢٥٥ (٢٥٧) und ٢٦٩ (٢٧٢) وأطّلَحَ مَاءٌ عينه; Lis. III ٤٩١ und Tâj II ٢٥٦ (٢٥٨) عينه فاطّلَحَا. — 4. Lis. عند سُعارِ النارِ يَغْشَى, dann wiederholt mit der Lesart عند رِوَاقِ البيتِ; Tâj عند سعارِ النارِ يغشى. — 5, 6. IYa'îš ٥٣٦. — 5. Lis. und Tâj والنَّوتِ الرِجّلُ; Lis., Tâj und IYa'îš فصارتْ فَخّا. — 6. Lis., Tâj, IYa'îš ٥٣٤ und ٥٣٦ وصارَ وَصّلُ; IYa'îš ٥٣٤ إخّا. — (Rajazverse gleichen Reims finden sich noch Lis. III ٤٩٨ Z. 2, ٥٠٣ Z. 5, IV ٢٨ Z. 1).

Fr. 14. 1, 2. ISîdah XV ٨١, 'Iṣlâḥ 40 (L. 49ᵃ), Jauh. I ٢١١ Z. 11. — **1.** Ṭab. tafs. I ٣٠٥, Jauh. I ٢١١ Z. 16. — **3, 4.** Lis. IV ٣١٧.

Fr. 15. 5. Ši'r ٣٨٩ 11 قد نَشِرَ.

Fr. 16. 1. Jauh. I ٣٦٦, II ٨٢, Tâj III ٤٠٩ (٤١٨), VI ٣٤٦. — R ١٥٥ يَضْرِبْنَ جَابًا كَمِدَقّ. — **3.** Jauh. II ٩٨.

Fr. 18. 1. ist Lis. XV ٢٤٧ dem Zafayân beigelegt und ist wohl Variante zu dessen Vers V 3. — **2—5.** Tahḏ. ٢٤٨, Šarîšî II ٣٣٩, Jauh. I ٢٩١, Tâj III ٦٥ (٦٧), ٦٧ (٦٩). — **2, 3.** Lis. V ١٥٥ (anon.). — **2.** Tahḏ., Lis. V ١٥٥ und Tâj III ٦٥ (٦٧) تَأَلَّلِهِ. — **3.** Tahḏ., Lis. V ١٥٥ und Tâj III ٦٥ (٦٧) وَٱلتَّوْرُورِ, Šarîšî والمثيرِ. — **4.** Tahḏ. مِنْ شَيْخِ بَنِي ٱلْبَقِيرِ, Šarîšî من شيخ بنى الفقير. — **5.** Tâj الصعبة العسير.

Fr. 20. 2, 3. Jauh. I ٣٩٣ (anon.). — **2.** Wuḥ. 18. — **3.** Lis. VI ٤٦٩ قَطَوْطَى.

Fr. 22. S. Diiamb. I.

Fr. 23. 1, 2. Lis. VIII ٦ (von 'Ajjâj oder Jurayy al-Kâhilî. — Lis. VI ٤٦٩ (anon.) und Tâj III ٥٣٠ (٥٣٩) von 'Ilqah (?)[1] at-Taimî in folgendem Zusammenhang:

يَتْبَعْنَ ذَا كِنْدِيرَةٍ عَجَنَّسَا
إِذَا ٱلْغُرَابَانِ بِهِ تَمَرَّسَا
لَمْ يَجِدَا إِلَّا أَدِيمًا أَمْلَسَا

Zwei Rajazverse gleichen Reimes von demselben Dichter zitiert Tahḏ. ٢٧٨. — **1.** mit XVI 27 Lis. IV ٤٤٥ (anon.), Tâj II ٥٤٥ (٥٤١). — **1.** Jauh. I ٣٦٩, ٤٦١. — Lis. VI ٤٦٩ und Tâj III ٥٣٠ (٥٣٩) ذا كِنْدِيرَةٍ, daneben aber in Tâj als Lesart ذا هداهد. — **3.** mit XVI 77 Lis. VIII ٤.

[1] So vokalisiert Haff. in der sofort zu zitierenden Stelle: 'Abû Zaid nawâdir ٢٥٥ hat عَلْقَةُ,

Fr. 24. **1, 2.** Jauh. I ٤٨٧, II ٢٥١.

Fr. 25. **1.** Jauh. I ٥٠٢. — Lis. VIII ٢٧٢ تَبَغْصَصْ.

Fr. 26. **1.** ISîdah XVII ٧٨. — **2—4, 6.** Suy. ٢٩٨ nebst anderen Versen (das Stück ist von al-ʾAġlab und wird mit anderen Gedichten dieses Râjiz in einer späteren Arbeit erscheinen); ebenso Bâqir ١٥٣ (138). — **2, 4.** Ṭab. tafs. IV ٢٣. — **2.** Sîb. I ١٩. — (Die Varianten dieser Stellen werden bei al-ʾAġlab verzeichnet sein.)

Fr. 27. **1.** K. an-naʿam 68, Haff. ١٢٠ 6 (dem Ruʾbah beigelegt), ١٥٣ 1, ʾAṣmaʿî k. aš-šâʾ (Cod. Havn.) 13 (dem Ruʾbah beigelegt), Jauh. II ١٧٢. Der Vers ist auch Lis. XIII ١٧٠ (Ahlwardts Quelle) dem Ruʾbah beigelegt und mit dessen V. XXX ٣٤ gekoppelt. Ruʾbah XXX ٣٣ endet ebenfalls mit ٱلْأَرْمَاضِ. — Die Reihenfolge der Verse **2—4, 6—8** im Lis. IX ٦٩ ist **2, 3, 8, 4, 6, 7.**

Fr. 28. Dieses Stück ist bei aš-Šumunnî muṣnif II ٥٠ als sechszeiliges, Takm. 29[3] ebenfalls als sechszeiliges Gedicht, hier aber mit anderen Zusatzversen als dort, angeführt. Suy. ٢١٤[1] und al-ʾAzharî (a. R. von Muġnî) I ١٩٩ haben fünf Verse. Die überschüssigen Verse s. u. bei Fragm. **69.** — **1—4.** Kâmil ٥١٨ 17 f. (anon.). — **1.** Kâmil بحَسَّانَ. — **2.** Kâmil وأَلتَّبِطَ. — **3, 4.** Muġnî I ١٩٩, Howell I 414. — **3.** Kâmil حتّى إذا كانَ; Muġnî, Šumunnî, ʾAzharî, Takm. und Jirjâwî šarḥ šaw. IʿAqîl ١٦٩ حتّى إذا جَنّ الظلام واختلط. — **4.** Takm. جاءوا بضيحٍ, bei Šumunnî als Lesart erwähnt.

Fr. 29. **1, 2.** Lis. IX ١٤٠ (anon.), Tâj V ١١٧ (١١٥) (anon.), Cheikho ʾadab I ٤ (dem Ruʾbah beigelegt). — **1.** an allen genannten Stellen إذا أَنْشَدْتُ.

Fr. 30. **1.** Tahd. ٦٨٤ (anon). — Lis. IX ٣١٤ und Tâj V ٣٤٦ (٣٤٢) ist dieser Vers dem al-Aʿšâ beigelegt und mit dem folgenden verbunden:

تُبْثِبْ إذا قِيلَ لَهُ يَغاطِ

Fr. 31. Dieses Stück ist von Ruʾbah und gehört zu Diiamb. XIV.

Fr. 33. **1.** Muġnî I ٢٢٢, Suy. ٢٣٦, Bâqir ٢٣ (31) (voran geht Ruʾbah Fr. **118**), Howell I 136 (von Ruʾbah; voran geht dessen Fr. **118**).

[1] Die Angabe قال أحد الرجاز ist Druckfehler für قال أحد الرُّجّاز.

Fr. 34. 1. An allen von Ahlwardt angeführten Stellen aus Lis. und Tâj, außerdem noch Jauh. II ٣٨ (anon.), ٤٨ (anon.) und Tâj VI ١٩٩ folgt der Vers XXII ٦٢. — Lis. XVII ٣٢٦ (von Ru'bah) قَدْ يُجْمَعُ. — Auch Tâj IX ٣٦٦ wird der Vers dem Ru'bah beigelegt.

Fr. 35. S. Diiamb. II. Von Ahlwardts Versen bleiben nur **65** und **66** übrig. — **65, 66.** Tahd. ٦٨٢, Haff. ١٢٦ 9 und ١٤٩ 5, Lis. XI ١٧٩. — **65.** Tahd. يَكَادُ يُذْرِي; Haff. يَكَادُ يُرْمِي ٱلْقَاتِرَ.

Fr. 36. 1, 2. Jauh. II ١٢٦ (anon.). — **1.** Lis. XII ٢٦٠ auch mit der Lesart إِنَّ لَنَا لَإِبِلَا.

Fr. 37. 2. Bâqir ١٠١ (112) dem Ru'bah beigelegt. Voran gehen Ru'bah Fr. 75, 1, 2.

Fr. 38. 6. Lis. XIII ٥٠١ يا أَبْتَا عَلَّكَ.

Fr. 40. Der Reim ist لُ, wie auch alle von Ahlwardt zitierten Lisânstellen haben. — **1—4.** Tahd. ٣٤٨, Jâhiẓ maḥâsin (Maḥ.) ٣٥٨, Šarîšî II ٣٣٩, Jauh. II ٣٧٤. — **1.** Maḥ. قَدْ ظَنَّتْ. — **2.** Maḥ. يُعْجِلُ. — **3.** Tahd., Maḥ., Šarîšî und Jauh. عَنْ كَسَلَاتِي; Maḥ. وَٱلْحُصَانُ يَكْسَلُ. — **4.** Jauh. II ٣٥٤. — Tahd. طِفْلُ هَيْكَلُ. — **5.** gehört nicht zu den übrigen Versen; lies ٱلْقُمَّلِ.

Fr. 41. 3, 4. Haff. ١٣٠ 15. — **4.** lies فِي جَآئِهِ; Haff. فِي حَافَاتِهِ. — **5.** Jauh. I ٥٨٦ (von Ru'bah). — **7—9.** Lis. XII ٣٤٩, Baṭalyûsî, šarḥ dîwân Imri'ilq. ٥٠. — **7.** Baṭalyûsî مَيَالَةٌ مَيلَ الكَثِيبِ. — **8, 9.** Haff. ٤ 2, 'Amâlî II ٤٤, Lis. VII ٢٤٤ (anon.). — **9.** Jauh. II ٣٥٣, Tâj VIII ١٦٣. — Baṭalyûsî بِالتَّسْهالِ. — **10.** Lis. XVII ١٨٧. — **11.** Jauh. II ١٧٨, ١٨٢. — **13. 14.** IWallâd ١٧ 15, Hamad. ٢٢١, Jauh. II ٤٤٩. — **13, 15.** Howell I 1511. — **14.** Hamad. مَرَّ ٱللَّيَالِي; IWallâd und Hamad. وَٱنْتِقَالُ ٱلْأَحْوَالِ. — **19—21.** Haff. ٢٠ 19 f., 'Amâlî II ٩٣. — **19, 21.** Jauh. I ١٥١. — **19.** Jauh. كَأَنَّمَا الأَرِنُ منه. — **20.** 'Amâlî قِيلَ ٱلْقِيَّالِ. — **22, 23.** Šarḥ 'ad. 186[b] (voran gehen die Verse **1** und **2** des Fr. **71**). — **22.** Jauh. II ٤٧٥. — Lis. XVIII ٢٩٠ auch mit der Lesart يَنْزِعُ مِن جُمَّاتِهَا. — **23.** Šarḥ 'ad. عَبَايَةٌ غَثْرَاءُ, Lis. XVIII ٢٩٠ عَبَاءَةٌ غَبْرَاءُ.

Fr. 46. 1. Tâj II ١٨٦ (١٨٨) وَيَوْمٍ بَوَّامٍ.

Fr. 47. 1—5. Bâqir ١٠٠ (92). — **3, 4.** Muġnî I ١٥٤, Suy. ١٧١ f., Takm. 22[7], Howell II 374. — **4, 5.** Lis. XVI ١٠٤ (anon.), Tâj IX ١١٠ (anon). — **4.** Jauh. II ٢٤٨. — **5.** Bâqir تَحْتَ غَرَاضِيفِ ٱلْأُنُوفِ ٱلشُّمِّ. —

6—9. Šarîšî II ٢٣٩, Tâj II ٢٧٠ (٢٧٣). Die Antwort der Dahnâ' ist Maḥ. ٣٥٨ in folgender Gestalt angeführt:

تَنَحَّ لَنْ تَمْلِكَنِي بِضَـــمِّ
ولا بِتَقْبِيلٍ وَّلا بِشَـــمِّ
إِلَّا بِزَعْزَاعٍ يُّسَلِّي هَمِّـــي
يَسْقُطُ مِنْهُ فَتَخِي فِي كُمِّي
يَطِيرُ مِنْهُ حَزَنِي وَغَمِّـــي

— **6, 7.** Tahḏ. ٣٤٨. — **6.** Tahḏ. und Šarîšî تَاللّٰهِ لَا تَخْدَعُنِي بِالضَّمِّ. — **7.** Tahḏ. und Šarîšî إِلَيْكَ وَالتَّقْبِيلِ بَعْدَ الشَّمِّ. — **8.** Šarîšî إلّا بهزهاز. — **9.** Šarîšî ينزع عنى فتخي.

Fr. 49. 1, 3. Haff. ٢٠٦ 16. — **8.** Jauh. II ٢١٣ (anon.).

Fr. 50. 1. Jauh. I ٣٤٩. — **2, 3.** Haff. ١٨٧ 9. — **2.** Haff. und Lis. XIV ٣١٤ بُدِّلَنْ. — **3.** Haff. وَنَظَرًا هَوْنَ.

Fr. 51. 3, 6. Lis. XV ٣٩٦ (anon.) und ٣٣٤ (anon.), Tâj IX ٤ (anon.). — **3.** Lis. und Tâj شُخَيْبِهَا إذا حُمَا. — **6.** Lis. und Tâj صَوَّتْ أفاع فى; Lis. XV ٣٣٤ und Tâj أَغْشَمَا. — **10, 11.** Muḥ. Quṭṭah, šarḥ šaw. I'Aqîl (a. R. des Jirjâwî) ١٩٨. — **15, 18—20, 22.** Lis. XV ٢٤٩ in einem dem Musâwir ibn Hind al-'Absî beigelegten Stücke:

يَا رِيَّهَا يَوْمَ تُلَاقِي أَسْلَـــمَـــا
يَوْمَ تُلَاقِي ٱلشَّيْظَمَ ٱلْمُقَوَّمَـــا
عَبْلَ ٱلْمُشَاشِ فَتَرَاهُ أَهْضَمَـــا
عِنْدَ كِرَامٍ لَّمْ يَكُنْ مُّكَـــرَّمَـــا
تَحْسِبُ فِي ٱلْأُذْنَيْنِ مِنْهُ صَمَمَا
قَدْ سَالَمَ ٱلْحَيَّاتُ مِنْهُ ٱلْقَدَمَـــا
ٱلْأُفْعُوَانَ وَٱلشُّجَاعَ ٱلشَّجْعَمَا
وَذَاتَ قَرْنَيْنِ ضَمُوزًا ضِرْزِمَـــا
هَوَّمَ فِي رِجْلَيْهِ حِينَ هَـــوَّمَـــا
ثُمَّ ٱغْتَدَيْنَ وَغَدَا مُسَلَّـــمَـــا

18—20. Sib. I ١٢١ (einem 'Abd banî 'Abs beigelegt; vgl. dazu Šant. I ١٤٥). — **18, 19.** Jauh. II ٣٠٧ (anon.), Lis. XV ٣١١ (anon.), Tâj VIII ٣٧٤. — **20.** Sib. ضَمُوزًا ضِرْزِمًا (wie oben).

Fr. 52. **1, 2.** Haff. ١٦١ 19 (dem Ru'bah beigelegt), Lis. xv ٣٦٠ (Ru'bah), Tâj ix ١٧ (Ru'bah).

Fr. 53. ist nicht von al-ʿAjjâj, sondern von Jarîr oder al-ʿUmânî und wird unter den Rajazfragmenten des ersteren in einem späteren dieser ‚Beiträge' erscheinen.

Fr. 55. **1, 2.** Lis. xix ١٣١ mit mehreren Versen des Gedichtes xxxix in der Ordnung, wie sie oben S. 87 zu dieser 'Urjûzah V. 26 ff. angegeben ist. — **2.** Lis. vii ٣٣٠ (anon.) شُرْبًا.

Fr. 56. **1, 2.** Haff. ٢١ 4 (mit den V. 3—5 des Fr. 77).

Fr. 57. **1.** Jauh. ii ٣٢٨ (anon.), Tâj ix ٣٦ (mit V. xli 9).

Fr. 58. **1, 2.** Tâj ii ٢٧٠ (٢٧٣).

Fr. 60. **1.** ist von ʿAmr ibn Maʿdîkarib; vgl. Lis. xx ٢٢. — **2.** ist von aš-Šammâh̲ und steht in dessen Dîwân xviii 19.

Nachlese zu den Fragmenten.

Die Zahlenbezeichnung der hier gesammelten Bruchstücke schließt sich an die von Ahlwardts ‚Ergänzungsversen' an. Dort, wo ein Stück neben neuen Versen auch solche, die schon bei Ahlwardt stehen, enthält, ist es trotzdem ganz wiedergegeben; allenfalls vorkommende Varianten sind hier aber nur für die neuen Verse berücksichtigt, da die zu den Ahlwardtschen Fragmenten schon im Vorhergehenden notiert wurden. Stellennachweise und Varianten stehen im Folgenden am Fuße des arabischen Textes.

٩١

١ وَنَسَّ وَغْرَاتُ ٱلْمَصِيفِ ٱلْعَقْرَبَـــا
٢ وَٱنْسَابَتِ ٱلْحَيَّاتُ مُذْلًا سُـــرَّبَـــا

* * *

٣ مُسْتَبْطِنًا مَعَ ٱلصَّمِيمِ عَصَـــبَـــا
٤ رَأْسَ ٱلْوَظِيفِ وَٱلدَّخِيسِ ٱلْمُكْرَبَا

* * *

61. **1, 2.** Haff. ١٠٧ 20. — **3. 4.** Haff. ٢٠٦ 19. — **3.** = Fr. 2, 17.

٥ إِنَّ لَنَا قَرْمًا إِذَامَا قَبْـقَـبَـا
٦ بِذَاتِ أَثْنَاء تَمَسُّ ٱلْغَبْـغَـبَـا
* * *
٧ صَعْلاً كَعُودِ ٱلْخَيْسَفُوجِ مِسْـوَبَـا

٦٢

١ مَا زِلْتُ يَوْمَ ٱلْبَيْنِ أَلْوِي صَلَبِي
٢ وَٱلرَّأْسَ حَتَّى صِرْتُ مِثْلَ ٱلْأَغْلَبِ

٦٣

١ وَمَهْمَهٍ هَالِكِ مَنْ تَعَـرَّجَـا
٢ لاَ يَرْتَجِي ٱلْخِرِّيتُ مِنْهَا مَخْرَجَـا

٦٤

١ كُلُّ ٱمْرِئٍ يَعْدُو بِمَا ٱسْتَـعَـدَّا

٦٥

١ يَحْمِلْنَ كُـلَّ سُـؤْدُدٍ وَفَخْـرِ
٢ يَحْمِلْنَ مَا نَدْرِي وَمَا لاَ نَـدْرِي

٦٦

١ كَيْفَ ٱهْتَدَتْ وَدُونَهَا ٱلْجَـزَائِـرُ
٢ وَعَقِصٌ مِنْ عَالِجٍ تَيَـاهِـرُ

٦٧

١ وَٱبْنُ ذُكَاء كَامِنٌ فِي كَـفَـرَهْ

5, 6. ISîdah viii ٣٥. — 6. Lis. ii ١٢٨, Tâj i ٤٠٤ (iᵇ ١٢٣). — 7. Lis. iii ٨٠ صَعْلٌ. — **62. 1, 2.** Haff. ٢٠٢ 13. — **63. 1, 2.** Šarḥ al-k. ٦٠ (٢٧). — **1.** = Dîw. v 58. — **64. 1.** (gehört vielleicht zu Ru'bah xvii) 'Aḡ. iv ١٣٢. — **65. 1, 2.** ʿUmdah ii ١٠٩, Cheikho 'adab iv ٣٣٦. — **66. 1, 2.** (wohl nur durch Verwechslung mit Dîw. xv 92) Jauh. i ٤١٨, ٢٩٢ (anon.), ٥٠٩ (anon.), Lis. v ١٦٣ (anon.), viii ٣٢٢, Tâj iii ٧١ (٧٢) (anon.), iv ٤٠٨ (anon.). — **67. 1.** (gehört vielleicht zu Ru'bah lviii oder zu Ru'bah Fr. 35) Jâḥ. v ٤٣.

٦٨

١ حَتَّى إِذَا ٱلصُّبْحُ لَهَا تَنَفَّسَا
٢ وَٱنْجَابَ عَنْهَا لَيْلُهَا وَعَسْعَسَا

٦٩

١ بِتْنَا بِحَسَّانَ وَمِعْزَاهُ تَئِطّْ
٢ [تَلْحَسُ أُذْنَيْهِ وَحِينًا تَمْتَخِطّْ]
٣ فِي لَبَنٍ مِنْهَا وَسَمْنٍ وَأَقِطْ
٤ [مَا زِلْتُ أَسْعَى بَيْنَهُمْ وَأَخْتَبِطْ]
٥ حَتَّى إِذَا جَنَّ ٱلظَّلَامُ وَٱخْتَلَطْ
٦ أَمْهَلْنَا حَتَّى إِذَا ٱلنَّجْمُ سَقَطْ
٧ فَٱعْتَبَرَ ٱلْقَدْحَ فَلَمْ يَبْقَ أَحَطْ
٨ جَاءُوا بِضَيْحٍ هَلْ رَأَيْتَ ٱلذِّئْبَ قَطْ

٧٠

١ قَالَ ٱلْحَوَازِي وَٱسْتَحَتْ أَنْ يَنْشَعَا

٧١

١ وَمَنْهَلٍ مُّعَرِّدٍ بِٱلنُّهَّالْ
٢ دَفْنٍ وَطَامٍ مَاؤُهُ كَٱلْجِرْيَالْ
٣ يَكْشِفُ عَنْ جَمَّاتِهِ دَلْوُ ٱلدَّالْ
٤ عَبَايَةً غَثْرَاءَ مِنْ أَجْنٍ طَالْ

* * *

68. 1, 2. Kašš. ١٥٨٤, Šarḥ al-k. ١٥٧ (٧٣). — **1.** = Dîw. xvi 46. — **69.** Der Text dieses Stückes folgt der Rezension des Takm. (nach ʾAbû-l-ʿAlâʾ al-Maʿarrî); die daselbst fehlenden und aus anderen Quellen ergänzten Verse stehen in Klammern. — **1—5, 8.** Šumunnî muṣnif ii ٥٠. — **1, 2, 4, 5, 8.** Suy. ٢١٤ (anon.), ʾAzharî (a. R. des Muġnî) i ١٩٩ (anon.). — **1, 3, 5—8.** Takm. 29³. — **1.** = Fr. **28**, 1. — **3.** Šumunnî في سمن منه كثير وأقط. — **4, 5.** = Fr. **28**, 2, 3. — **8.** = Fr. **24**, 4. — **70. 1.** ISîdah xiii ٢٦. — **71. 1—4.** Šarḥ ʾad. 186ᵇ. — **2.** Lis. xvii ١٢ (anon.), Tâj ix ٢٠١ (anon.). — **3, 4.** = Fr. **41**, 22, 23.

٥ كَأَنَّ جِلْدَاتِ ٱلْمَخَاضِ ٱلْأَبْآلْ
٦ يَنْضَحْنَ فِي حَمَّأَتِهِ بِٱلْأَبْوَالْ
٧ مِنْ صَفْرَةِ ٱلْمَاءِ وَعَهْدٍ مُحْتَالْ

* * *

٨ وَلَمْ يَلِجْهَا لَاتِحَاتُ ٱلْأَنْكَالْ
٩ وَلَمْ يُنَبِّتْ شَبِرٌ بِٱلْإِحْثَالْ

٧٢

١ قَدْ عَلِمَ ٱلنَّاطِلُ ٱلْأَصْلَالُ
٢ وَعُلَمَاءُ ٱلنَّاسِ وَٱلْجُهَّالُ
٣ هَدْرِي إِذَا تَهَافَتَ ٱلرُّوَّالُ
٤ وَأَجْهَرُ مِن وَقْعِ ٱلشَّبَا ٱلتَّفَالُ

* * *

٥ بِكُلِّ أُنْبُوبٍ لَهُ ٱمْتِثَالُ

٧٣

١ يُوَاتِرُ ٱلشَّدَّ إِذَا مَا وَلَّى
٢ أَصْرَدَهُ ٱلْمَقْتُ وَقَدْ أَطَلَّا

٧٤

١ أَلْفَارِجِي بَابَ ٱلْأَمِيرِ ٱلْمُبْهَمِ

* * *

٢ اِسْتَغْفَرَ ٱلرَّحْمَانَ ذَا ٱلتَّعَظُّمِ
٣ عَنِ ٱللَّغَا وَرَفَثِ ٱلتَّكَلُّمِ

5—7. Lis. IV ١٠٠. — **5, 6.** = Fr. **41**, 3, 4. — **8, 9.** Haff. ٨١ 8. — **72. 1—4.** Tahḏ. ١٨٦. — **1—3.** Lis. XIV ١٩٠ (anon.), Tâj VIII ١٣٩ (anon.). — **1.** Tahḏ. النَّاطِلُ وَٱلْأَصْلَالُ; die Leidener und die Pariser Handschriften lesen aber wie unser Text. — **3.** Lis. und Tâj وَقْعِي إِذَا. — **5.** Lis. II ٢٤٤. — **73. 1, 2.** Quṭrub, k. al-'aḍdâd (Cod. Berol. Peterm. II 713) 19ᵃ, 'Aḍdâd ١٧١ (anon.). — **2.** 'Aḍdâd, Lis. IV ٢٣٦ (anon.) und Tâj II ٣٩٦ (٤٠٠) أَصْرَدَهُ الموتُ; 'Aḍdâd فما أظلا. — **74. 1.** Sîb. I ٧٨ Anm. (Im Text einem Ḍabbiten beigelegt). — **2, 3.** Šarḥ al-k. ٢٩٨ (١٣٩). — **3.** = Dîw. XXXV 58.

٧٥

١ بَلِيتِ وَٱلْمِسْمَارُ جَوْنٌ حَنْتَمُ
٢ تَمْضِي ٱلدَّوَاهِي حَولَهُ وَيَسْلَمُ

٧٦

١ سَالَتْ لَنَا مِنْ جَبَرِ ٱلْعَمَاعِمْ

* * *

٢ جَهْمُ ٱلْمُحَيَّا هَيْصَمٌ مُّهَــاصِمُ
٣ ضِرْغَامَةٌ تُوزِرُهُ ضَــرَاغِــمُ
٤ لِلأُسْدِ حَوْلَ غِيلِــهِ زَمَــازِمُ

٧٧

١ وَهَمَّ رَعْنُ ٱلْآلِ أَن يَكُــونَــا
٢ بَحْرًا يَكُبُّ ٱلْحُوتَ وَٱلسَّفِينَا
٣ تَخَالُ فِيهِ ٱلْقُنَّةَ ٱلظَّنُــونَــا
٤ إِذَا جَرَى نُوبِيَّـــةً زَفُــونَــا
٥ أَوْ قِرْمِلِيًّا هَابِعًــا ذَقُــونَــا

٧٨

١ أَلِفَ الصُّفُونَ فَلَا يَزَالُ كَأَنَّهُ   مِمَّا يَقُومُ عَلَى ٱلثَّلَاثِ كَسِيــرُ

75. 1, 2. Šiʿr ٣٧٨ 2. — **2.** = Ruʾbah Fr. **86,** 6 (bis auf die Variante تَمْضِي für تَهْوِي. — **76. 1.** Tahḏ. ٣١. — **2—4.** Wuḥ. ٣٢١ f. — **77. 1—5.** Haff. ٢١ 5. — **1, 2.** = Fr. **56.** — **78. 1.** Damîrî I ٢٥٩ (٢٤٩).

Die Echtheit einzelner dieser Fragmente ist natürlich sehr fraglich und die meisten dürften in Wirklichkeit wohl von anderen Dichtern herrühren. Es gibt außer den hier gesammelten Stücken noch manche andere, die gelegentlich aus Versehen dem al-ʿAjjâj beigelegt werden, bei denen wir aber die wirklichen Dichter feststellen können; vor allem zahlreich sind die Verwechslungen mit Ruʾbah. So werden dem al-ʿAjjâj mitunter zugeschrieben außer den

von Ahlwardt selbst schon bezeichneten noch folgende in seiner Ausgabe des Ru'bah stehenden: ix 32, 33 (Lis. vii ٣٧١), xvi 13—16 (Dam. i ٣٧٥ [٣٦٥]), xx 3, 4 (Haff. ٧٨), xxii 78 (Ḫafâjî, šifâʿ al-ġalîl ٣١٥), 124 (Lis. vi ٥ und Tâj iii ٣٥٤ [٣٦٣]), xxv 88 (Lis. viii ١١٦), xxx ٣٤ (Lis. xiii ١٧٠), die meisten im Lis. und Tâj zitierten Verse der Gedichte xxxiii und xlv, xlii 14 (Maidânî ii ٦٣), xlvi 13 (Jâḥ. iv ٤٣), 14, 15 (Jâḥ. iv ٦٧), liii 46, 47 (Jauh ii ٣٠٨), lv 34, 35 (Baṭalyûsî ٨٧), lvii 116 (Sîb. ii ٣٣), 117, 118 (Jauh. i ٣٦٣ und Lis. vi ٣٣٣, viele in Ru'bahs Bruchstücken stehende Verse usw., die in meinen Beiträgen zu dessen Dîwân ersichtlich sein werden.

Az-Zafayân.

I. **1, 2, 27—29.** Lis. xvii ٤٣٩. — **27—29.** Jauh. ii ٤٣١ Lis. xix ٣٠١ (al-ʿAjjâj, aber berichtigt), Tâj ix ٤٠٧. — **27.** Jauh. ii ٤٣١ und ٥٠٥ (al-ʿAjjâj), Lis. und Tâj ix und x ٣١٢ (al-ʿAjjâj) تَاللّٰهِ لَوْلَا النَّارُ أَنْ. — — **29.** Lis. لَمَّا سَمِعْنَا.

V. **3.** Lis. xv ٣٤٧ بِسَبْحَلِ الدَّفَّيْنِ عَيْسَجُورِ; vgl. ʿAjjâj Fr. **18.**

Fr. 1. 1. Lis. ix ١٩٧. — **2.** Jauh. ii ٥٦١ (al-ʿAjjâj) كَأَنَّما رحلى والقراططا.

Fr. 3. 4, 5. Tâj vi ٣٣٣. — **16, 17.** Jauh. ii ١٣١.

Fr. 4. 1—5. Lis. xix ٧٣ (anon.; Reim ـيَّهْ), Tâj x ١٦٣ (anon.). — **1—3.** Lis. xix ٦٤ (Reim ـيَّهْ). — **1, 2.** Jauh. ii ٤٨٧, Lis. xviii ٣ Z. 8 v. u. (anon.), Tâj x ٣ Z. 16 (anon.), ١٥٨. — **1.** Lis. يا إبلى; Lis. xix ٧٣ فَتَبَيَّنَهْ. — **2, 3.** Lis. xviii ٣ Z. 6 v. u. (anon.), Tâj x ٣ Z. 20. — **3.** Lis. xix ٦٤ هذا مَقامٌ لَكِ حَتَّى; Lis. xviii ٣ حَتَّى تِيبِيَهْ, xix ٦٤ حَتَّى تِيبَيَّهْ, Tâj x ٣ حتّى تئبيه. — **4.** Lis. und Taj أُصُلًا تُزَابِيَهْ. — **5.** Lis. und Tâj تَزابِى العانة.

Fr. 9. 1. = Fr. 3, 7.

Zu den Fragmenten des Zafayân sind noch nachzutragen:

١١

١ أَلْحَى عَلَى ٱلْمِسْحَلِ حَشْرًا مَّالِطَا

٢ فَأَنْفَذَ ٱلْعَيْنَ وَجَالَ مَاخِطَا

٣ وَٱلْجَدَلَ ٱلْمُسْتَحْلَ يَكْبُو خَابِطَا

* * *

٤ وَلَمْ يَدَعْ مَذْقًا وَّلَا عُجَالِطَا

٥ لِشَارِبٍ خَزْرًا وَّلَا عُكَالِطَا

1—3. Tâj v ١٢٢. — **3.** Lis. ix ١٤٧. — **4, 5.** Lis. ix ٢٢٣, ٢٢٧.

١٣

١ كَبْدَاءَ تَزْوِي كُلَّ قِدْحٍ خَشْخَانْ

aus Dîw. al-Ḫansâʾ ٩١ 19.

Anhang.

Während des Druckes fand ich bei der Bearbeituug der Nachträge zu Ruʾbah noch folgende Ergänzungen zu al-ʿAjjâj:

V. **17.** Lis. iii ١٣٤ (Raʾbah), Tâj ii ٦٥ (٦٦) (Ruʾbah). — **54.** Lis. iii ١٨٠ (Ruʿbah) und Tâj ii ٩٤ (Ruʾbah) يَلْحَجُ الأَلْسُنُ منها, was Lane 2654 (Ruʾbah) in تَلْحَجُ الأَلْسُنِ مِنَّا verbessert. — **101, 102.** Tâj ix ١٠ (anon).

IX. **5, 6.** Lis. xix ١٨٧ (Ruʾbah).

X. **1.** Muh. (Kairo 1326) i ٢٨ أمسى الغوانى.

XV. **52, 54, 56, 57.** ʿIqd iii ١٥٨ (١١٢). — **54.** ʿIqd قلتان أو حوجلتا قارو. — **56.** ʿIqd صيرتا بالنضح. — **57.** ʿIqd الى السطور.

XXXIX. **20, 22.** Lis. xvii ١٩١ (anon.), Tâj ix ٢٩٦ (anon.). — **20.** Lis. und Tâj فقد أرّنى ولقد أرّنى. — **37—41.** Lis. i ٢٤٨ (Jandal). — **37, 40, 41.** Jauh. i ٥٠٠ (anon.), Lis. viii ٢٦٥ (Dahbal ibn Quraiʿ), Tâj iv ٣٦٤ (٣٦٧) (Dahbal ibn Sâlim). — **38.** Lis. بالمُتَنَّن. — **39.** Lis. الا بِبَتٍّ واحد بَتَّن. — **41.** Jauh., Lis. viii und Tâj قُطْنُنَة; Lis. i قُطُنُنَّة und القُطُنّ.

Herrn F. Krenkow in Leicester danke ich verbindlichst für die Übersendung seiner Rajazkollektaneen, die mir für die Kontrolle dieser Nachträge von großem Nutzen waren.

Dialog, Ākhyāna und Drama in der indischen Literatur.

Von

M. Winternitz.

M. Bloomfield hat einmal kategorisch erklärt, daß die Lieder des Ṛgveda samt und sonders als ‚Gelegenheitsdichtungen' für praktische Zwecke (des Kultes oder des Zaubers) aufzufassen seien, und daß derjenige, welcher behauptet, ein vedisches Lied sei einem rein literarischen Bedürfnisse entsprungen, den Beweis dafür erst zu erbringen habe; denn die große Masse der Hymnen sei unzweifelhaft für praktische Zwecke verfaßt, so daß es sich in jedem einzelnen Falle lohnen müsse, nachzuforschen, für welche Gelegenheit und für welchen Zweck ein Lied verfaßt worden sei.[1] Im allgemeinen wird man Bloomfield wohl zustimmen dürfen, vielleicht noch mehr in bezug auf die Sammler als in bezug auf die Dichter der Ṛgvedahymnen. Als ich selbst vor einiger Zeit[2] den Sammlern der Hymnen des Ṛgveda ‚auch ein rein literarisches Interesse' zuschrieb, tat ich dies — ich muß gestehen — nicht ohne ein gewisses Bedenken. Bedenken deshalb, weil es eine verhältnismäßig geringe Zahl von Liedern ist, bei denen dieses ‚rein literarische Interesse' angenommen werden müßte. Jedenfalls hat die Ṛgveda-Exegese schon manche schöne Ergebnisse dadurch erzielt, daß es ihr gelungen ist, den Zweck des einen oder des anderen vorher unklaren Gedichtes ausfindig zu machen.

[1] *American Oriental Society's Proceedings*, Vol. xvii, 1896, p. 177.

[2] In meiner *Geschichte der indischen Literatur* i, S. 103.

Und doch gibt es in unserer Ṛgveda-Saṃhitā eine Anzahl von Liedern, die man mit einer gewissen Berechtigung als ‚weltliche Gedichte' bezeichnet hat, für die sich bisher wenigstens keine praktische Verwendung für irgendeinen religiösen Zweck nachweisen ließ. Da sind z. B. einige philosophische Hymnen, da ist das — wie bisher gewöhnlich angenommen wurde, satirische — Gedicht von den mannigfachen Wünschen der Menschen (Ṛv. ix, 112), das Lied vom Spieler (Ṛv. x, 34) und da sind vor allem die *Saṃvādas* oder *Dialoge* episch-mythischen Inhalts.

Diese letzteren hat man bisher fast allgemein als Bruchstücke erzählender Dichtungen aufgefaßt. So geben schon die altindischen Veda-Erklärer von Yāska und Śaunaka bis auf Sāyaṇa für diese Dialoglieder keinen ‚Viniyoga' (Verwendungsweise beim Opfer) wie bei anderen Liedern, sondern sie erzählen zu deren Erklärung einen ‚Itihāsa' (eine Sage).[1] Die neueren Vedaforscher haben sich im allgemeinen den altindischen Exegeten angeschlossen, indem sie die von diesen erzählten Itihāsas mit den Strophen des Ṛgveda in Einklang zu bringen suchten oder — da dies sehr oft nicht tunlich war — sich bemühten, aus den Ṛgvedaversen eine ‚Sage' zu konstruieren, die uns die meist sprunghaften und vielfach unverständlichen Dialoge erklären sollte. Man nahm dabei stillschweigend an, daß uns die Verse nur deshalb unverständlich seien, weil wir die ‚Sage' nicht kennen, und daß den alten Hörern dieser Lieder alles verständlich war, weil sie eben die ‚Sage' kannten.

In den letzten Jahren hat aber die Ansicht, welche zuerst E. Windisch im Jahre 1878 auf der 33. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Gera ausgesprochen und die dann H. Oldenberg in seinen bekannten Abhandlungen über ‚das altindische

[1] Ganz klar sind sich aber die indischen Exegeten über die Auffassung dieser Lieder nicht. Denn oft streiten sie darüber, ob ein Lied als Saṃvāda oder als Itihāsa oder als ein diesem oder jenem Gott gewidmetes Sūkta aufzufassen sei. Vgl. Bṛhaddevatā iii, 155 f.; vi, 107; vii, 153 und viii, 11. Weder Oldenberg (*ZDMG*, Bd. 39, S. 80 f.) noch Geldner (*Ved. Stud.* i, 292 f) gibt eine ganz befriedigende Erklärung der Bedeutung dieses Streites zwischen den Exegeten.

Ākhyāna' und ,Ākhyāna-Hymnen im Rigveda'[1] zu einer Theorie ausgearbeitet hat, fast allgemeine Annahme gefunden, daß wir in diesen Dialogen des Ṛgveda Bruchstücke einer eigenen Kunstgattung zu sehen haben, nämlich einer besonderen Art der erzählenden Dichtung, die aus einer Mischung von Prosa und Versen bestand und ebenso bei den vedischen Indern, wie bei den skandinavischen Skalden und altirischen Barden beliebt war. Und zwar habe die Überlieferung nur die Verse festgehalten, während die dazugehörige Prosaerzählung, die teils den Rahmen bildete, teils die Verbindung zwischen den Versen herstellte, von jedem Sänger nach Belieben erzählt worden sei. ,Man prägte dem Gedächtnis nur ein, was in bestimmter Form festzuhalten notwendig war: also wie die Opferlieder so auch die Verse der Erzählungen. Was zu diesen sonst noch gehörte, mochte jeder mit seinen eigenen Worten heute so, morgen anders aussprechen.'[2] Dieser Auffassung haben sich die meisten Gelehrten angeschlossen, insbesondere auch K. Geldner,[3] der nur anstatt ,Ākhyānahymnen' den Ausdruck ,Itihāsalieder' vorzog, in der Sache aber mit Oldenberg übereinstimmte.

Ernstlichen Widerspruch hat die Oldenbergsche Ākhyānatheorie zuerst von Sylvain Lévi[4] erfahren, der in den Dialogen des Ṛgveda die ersten Spuren eines indischen Dramas zu entdecken glaubte und an dramatische Aufführungen dachte. Noch viel schärfer ist neuerdings Joh. Hertel[5] gegen die Ākhyānatheorie zu Felde gezogen und hat die Ansicht verfochten, daß wir in diesen Dialogdichtungen kleine Dramen zu sehen haben. Was aber Sylvain Lévi nur angedeutet und Hertel an ein paar Beispielen zu beweisen gesucht hat, das betrachtet Leopold von Schroeder in seinem kürzlich erschienenen Buch, *Mysterium und Mimus im Rigveda*,[6] unter ganz

---

[1] *ZDMG*, Bd. 37, 1883, S. 54 ff. und Bd 39, 1885, S. 52 ff.

[2] H. Oldenberg, *Die Literatur des alten Indien*, Stuttgart und Berlin 1903, S. 44.

[3] *Vedische Studien* von R Pischel und K. F. Geldner I, Stuttgart 1889, S. 284 ff. und II, 1892, S. 1 ff.

[4] *Le Théatre Indien*, Paris 1890, S. 301 ff.

[5] In dieser *Zeitschrift* Bd. 18, 1904, S. 59 ff. und 137 ff.

[6] H. Haessel Verlag in Leipzig, 1908.

anderen Gesichtspunkten und in großem kulturhistorischen Zusammenhang auf breiter ethnologischer Basis, um es als wissenschaftlich wohlbegründete Hypothese zu erweisen. Die Fragen, um die es sich hier handelt, sind von so großer, weit über den Rahmen der indischen Literaturgeschichte hinausgehender Bedeutung, daß ich mir wohl gestatten darf, die Grundgedanken des von Schroederschen Buches kurz zusammenzufassen, um selbst zu ihnen Stellung zu nehmen.

L. von Schroeder geht von der durch die vergleichende Völkerkunde festgestellten Tatsache aus, daß sich allgemein bei den Völkern Musik, Tanz und Drama in engstem Zusammenhang miteinander und in Verbindung mit dem religiösen Kult entwickelten. Kultliche Dramen, in denen Götter tanzend auftreten, finden wir schon bei den Naturvölkern und Halbkulturvölkern, so insbesondere bei den Mexikanern, wie namentlich K. Th. Preuss gezeigt hat. Und wir sehen, wie sich bei Griechen und Germanen aus Tanz und Gesang bei religiösen Festen ein Drama entwickelt hat. Nicht nur an das mittelalterliche Drama ist hiebei zu denken, sondern die Dialogform gewisser Eddalieder, sowie die Tatsache, daß diese Lieder noch heute auf den Färöerinseln zum Tanze gesungen werden, machen es wahrscheinlich, daß es auch altgermanische kultliche Dramen gegeben habe, die denen der Griechen nicht unähnlich gewesen sein dürften und vielleicht auf ein ‚Mysterium der arischen Urzeit' zurückschließen lassen, — um so mehr, wenn wir auch in den Dialogen des Ṛgveda altindische kultliche Dramen zu sehen berechtigt sind.

Daß die Geschichte des indischen Dramas mit dem religiösen Kult, namentlich dem des Kṛṣṇa-Viṣṇu, eng zusammenhängt, und daß Mimik und Tanz in Indien so enge verbunden sind, daß die Sprache ein und dasselbe Wort für ‚tanzen' und ‚mimen' gebraucht, ist längst bekannt und oft ausgeführt worden. Daß aber auch die Dialoglieder des Ṛgveda als kultliche Dramen aufzufassen sind und daß auch in ihnen Tanz und Gesang eine wesentliche Rolle spielten, sucht L. von Schroeder auf alle mögliche Weise wahrscheinlich zu machen. Leicht ist dies nicht. Denn das indische Ritual, das wir

ja aus den Ritualtexten ziemlich genau kennen, weiß nichts von Götterdramen und Göttertänzen, fast nichts von kultlichen Dramen und vor allem nichts von phallischen Tänzen und einem Kult phallischer Gottheiten. Und doch sind es gerade phallische Tänze und der Phalluskult, die mit der Entstehung des Dramas sowohl in Griechenland als auch in Mexiko aufs engste zusammenhängen. Aber — so meint L. v. Schroeder — wenn auch die Verfasser der altindischen Ritualtexte von diesen Dingen nichts wissen oder wahrscheinlich nichts wissen wollen, so muß es doch in einer weit hinter der Entstehung der Opferliteratur und der Ritual-Lehrbücher zurückliegenden Zeit ein älteres Ritual gegeben haben, in dem die Dialoglieder und in Verbindung mit ihnen auch Tänze und Götterdramen ihre Stelle hatten.

Was haben wir aber für Anhaltspunkte für die Annahme eines derartigen vorvedischen oder frühvedischen Rituals?

Zunächst werden einige vedische Götter im Ṛgveda tatsächlich als ‚Tänzer' bezeichnet. So hat Indra das Beiwort *nṛtú*, das nichts anderes als ‚Tänzer' bedeuten kann. Und an einer Stelle (Ṛv. v, 33, 6) heißt es auch, daß Indra seine ‚Heldentaten tanze', d. h. sie tanzend vollbringe oder dramatisch darstelle, sowie er an einer anderen Stelle (Ṛv. x, 124, 9) nach dem Takt der Anuṣṭubh tanzt. Überhaupt lassen sich die gewöhnlichsten vedischen Metra — Triṣṭubh, Anuṣṭubh, Jagatī und Gāyatrī — am besten als Tanzweisen erklären. Das Wort *chandas*, ‚Metrum', bedeutet nach v. Schroeder ursprünglich ‚Tanzlied' und erst in sekundärer Bedeutung auch ‚Zauberlied', weil ja dem Tanz auf primitiven Kulturstufen auch Zauberkraft zugeschrieben wird. Außer Indra wird ferner im Ṛgveda Uṣas als ‚Tänzerin' bezeichnet, gleichwie auch die griechische Eos und die lettische Sonnengöttin tanzen. Und wie die griechischen Dioskuren als göttliche Tänzer bekannt sind, so heißen auch die indischen Aśvins ‚tanzende Männer' (*nárā nṛtū*). Endlich erscheinen auch die Maruts als Tänzer und zwar als Waffentänzer, die bei den Opferfesten tanzen, ‚wie die dämonischen Kureten und Korybanten in Griechenland und in Phrygien, die priesterlichen Salier des Mars

in Rom, die Schwerttänzer der germanischen Stämme'. (S. 50.) Da also tanzende Götter dem Ṛgveda nicht fremd sind, so ist es nicht unwahrscheinlich, ,daß in einer frühvedischen Zeit, lang bevor das Ritual der Yajurveden, Brāhmaṇas und Sūtras fixiert wurde, die dramatischen Lieder des Ṛgveda auch wirklich dramatisch aufgeführt wurden und daß die Darsteller der Göttergestalten diese Lieder nicht nur sangen, sondern auch tanzten' (S. 51).

Wenn aber die Lieder des Ṛgveda von phallischen Gottheiten nichts wissen, so ist dies dadurch zu erklären, daß die priesterlichen Sänger jener Hymnen ,keine erotischen Götter und Dämonen duldeten', daß sie diese, die ohne Zweifel im Volksglauben vorhanden waren, aus ihren Liedern verbannten. Das beweist auch Ṛv. x, 99, 3, wo es heißt, daß Indra die *śiśnadeva*, ,die Schwanzgötter' d. h. die phallischen Dämonen tötete. (S. 63 f.) Aber eine Spur davon, daß auch im ältesten Indien phallische Fruchtbarkeitsdämonen mit der Aufführung primitiver Dramen in Verbindung standen, hat sich dennoch erhalten. Die Tradition verknüpft nämlich mit der Entstehung des Dramas auch die Gandharven und Apsarasen, indem sie berichtet, daß diese die ersten Schauspieler und Schauspielerinnen waren. Die Gandharven sind aber, wie wir aus dem Atharvaveda wissen, ausgesprochen phallische Gottheiten, sowie die Apsarasen erotischen Charakter tragen. Sie sind männliche und weibliche Fruchtbarkeitsdämonen. Daß gerade diese nach der Überlieferung an der Wiege des Dramas stehen, kann nur darin seinen Grund haben, ,daß aller Wahrscheinlichkeit nach in den ältesten in der Erinnerung fortlebenden dramatischen Spielen die Gestalten der Gandharven und Apsarasen eine hervortretende Stellung einnahmen' (S. 73), wie ja auch in den primitiven Dramen anderer Völker die phallischen Fruchtbarkeitsdämonen eine hervorragende Rolle spielen.

Der schwachen Seite seiner Hypothese ist sich L. von Schroeder sehr wohl bewußt, und kein Kritiker könnte sie schärfer hervorheben, als er selbst es auf S. 68 seines Buches tut, wenn er sagt: ,Von alledem weiß ja doch die Überlieferung nichts, schlechterdings nichts. Sie kennt kein kultliches Drama im Veda. In dem uns bekannten

Ritual der vedischen Zeit haben die Dialoglieder . . . überhaupt keine Rolle. . . . Und was die Tänzer unter den Göttern betrifft — wie wenige sind es schließlich, bei denen wir diese Eigenschaft nachweisen können? insbesondere, wenn man die große Menge der übrigen Götter dagegenhält, von deren Tanz wir nie etwas hören. . . . Das Ritual weiß überhaupt nichts vom Tanze der Götter. . . . Es nimmt sich in der Tat doch recht mager aus: Etwa ein Dutzend dialogischer Lieder unter den mehr als tausend Hymnen des Rigveda, — und neben der Marutschar nur einige wenige Götter, die tanzen oder Tänzer genannt werden!' usw. Schärfer kann man in der Tat nicht den Mangel des Tatsächlichen gegenüber dem Erschlossenen und nur Vermuteten hervorheben. Wie sucht nun L. von Schroeder diesen Mangel an Tatsachen, das fast gänzliche Schweigen der Überlieferung zu erklären? Die Dialoglieder des Ṛgveda — so antwortet er auf seine eigenen Einwände — bezeichnen nicht den Anfang, sondern vielmehr das Ende einer Entwicklung. Die Yātrās, die späteren Volksschauspiele der Inder, sind nicht, wie Lévi und Hertel annehmen, Zwischenglieder, welche den vedischen Dialog mit dem klassischen Drama verbinden, sondern die Dialoglieder bezeichnen den Höhepunkt einer Entwicklung, die nicht vorwärts zum Nāṭaka, sondern nur zurück zu einem Mysterium der arischen Urzeit führt. Das kultliche Drama der vedischen Vorzeit, das wir in den Dialogliedern zu erkennen haben, war ein hochentwickeltes Kunstwerk, das die Ritualisten, weil es ihnen nicht nach dem Sinne war, absterben ließen. Die Yātrās sind nicht eine Fortsetzung, sondern eine parallel laufende Entwicklung, die sich an den Kult des Kṛṣṇa-Viṣṇu und des Rudra-Śiva anschloß. So ist es erklärlich, daß uns von dem kultlichen Drama der frühvedischen oder vorvedischen Zeit nur so spärliche Überreste erhalten sind.

Beruhigen wir uns aber auch bei dieser Erklärung, so hilft sie uns doch über die erklärte Tatsache — das tiefe Schweigen der Überlieferung und den Mangel an tatsächlichem Material — nicht hinweg. Sicher ist nur, daß die Keime zur Entwicklung eines kultlichen Dramas im alten Indien gewiß ebenso vorhanden waren, wie

bei anderen Völkern. Solche Keime liegen ja schon in den primitivsten religiösen Zeremonien der Völker vor. Nach einem bekannten Glauben der Naturvölker kann der Mensch den Göttern behilflich sein und erwünschte Naturerscheinungen bewirken, indem er diese nachahmt, wie wir dies z. B. beim Regenzauber sehen, wenn der Zauberer glaubt, durch Ausgießen von Wasser Regen zu bewirken; oder bei der Entzündung des heiligen Feuers, durch die der Priester glaubt, dem Sonnengott beim Aufgang behilflich zu sein. Mit Recht nennt J. G. Frazer derlei Zeremonien ‚Zauberdramen'.[1] Solche ‚Dramen' hat es gewiß auch in Indien seit urältesten Zeiten gegeben. Aber auch in dem Ritual der großen Opferfeste, die wir aus den Ritualtexten der Inder so genau kennen, steckt eine Fülle von dramatischen Elementen. Ich erinnere nur an die häufigen Dialoge zwischen den Priestern, an die Umzüge auf dem Opferplatz, die Umwandlungen der heiligen Feuer, die Gesänge und Litaneien, die zu jedem größeren Opfer gehören. Ich erinnere an das Rudraopfer, bei dem die Priester, ihre linken Schenkel schlagend, das Feuer umschreiten, bei dem auch die unverheirateten Töchter, zu dem ‚wohlduftenden, Gatten verschaffenden' Rudra flehend, um das Feuer herumwandeln, wobei wir wohl an eine Art Reigen denken dürfen.[2] Und regelrechte kultliche Dramen sind der Somakauf, zu dessen Ritual geradezu eine dramatische Darstellung von der Gewinnung des Göttertrankes aus den Händen der Gandharvas gehört,[3] und die Mahāvratafeier, in der ja auch phallische Fruchtbarkeitszeremonien sich erhalten haben,[4] die L. von Schroeder für die Erklärung eines der Dialoglieder in Anspruch nimmt (S. 161 ff., 298).

---

[1] ‚*Religious or rather magical dramas.*' J. G. Frazer, Adonis, Attis, Osiris 2. Ed., London 1907, S. 4.

[2] A. Hillebrandt, ‚Rituallitteratur, Vedische Opfer und Zauber' (*Grundriß der indo-arischen Philologie* III, 2, 1897) S. 118 f.

[3] Hillebrandt a. a. O., S. 126 und *Vedische Mythologie* I (Breslau 1891) S. 171 ff.

[4] A. Hillebrandt, *Sonnwendfeste in Alt-Indien*, Leipzig und Erlangen 1881. H. Oldenberg, *Religion des Veda*, Berlin 1894, S. 444 f.

Aber diese Art von kultlichen ‚Dramen', deren Vorhandensein im alten Indien unbedingt zugegeben werden muß, ist doch noch weit entfernt von einem Drama als literarischer Gattung, als Kunstwerk. Es liegen in diesen ‚Dramen' gewiß die Keime zu einer künstlerischen Ausgestaltung vor. Ob aber diese Keime auch zur Entwicklung gelangt sind, das ist die Frage, deren Beantwortung ganz davon abhängt, ob wir mit L. von Schroeder die Dialoglieder des Ṛgveda als ‚Dramen' aufzufassen haben. Und diese Frage hängt wieder ganz davon ab, ob sich diese Lieder des Ṛgveda, wenn sie als zu kultlichen Dramen gehörig aufgefaßt werden, besser erklären lassen, als unter der Annahme, daß sie Bestandteile eines Ākhyāna oder Itihāsa sind.

L. von Schroeder behandelt nun in seinem Buch im ganzen siebzehn Hymnen des Ṛgveda und das im Jātaka und im Epos überlieferte Ṛṣyaśṛṅga-Gedicht, um zu erweisen, daß wir in allen diesen Dichtungen wirkliche Dramen, dramatisch aufgeführte Kunstwerke, zu sehen haben.

Ich kann hier natürlich nicht auf alle die ungemein tiefgründigen und weit ausholenden Untersuchungen eingehen, die L. von Schroeder bei der Besprechung jedes einzelnen dieser Lieder beibringt. Sie streifen große und wichtige Gebiete der allgemeinen Religionswissenschaft und der vergleichenden indogermanischen Mythologie. Es sind Untersuchungen, die ihren bleibenden Wert für die Religionsgeschichte und die indogermanische Altertumskunde behalten werden, wenn sie auch das, was der Verfasser für die indische Literaturgeschichte beweisen will, meines Erachtens nicht immer beweisen. Ich muß mich hier damit begnügen, die literargeschichtliche Seite der Frage zu betrachten und in jedem einzelnen Falle zu erwägen, ob die in Rede stehenden Dichtungen unter der Annahme, daß sie Dramen sind, sich befriedigender erklären lassen, als unter der Voraussetzung, daß sie zu einem aus Prosa und Versen gemischten Ākhyāna gehören. Da es sich hier nicht um zu erweisende Tatsachen, sondern um die größere oder geringere Wahrscheinlichkeit einer Hypothese handelt, so kann natürlich nicht die Frage sein,

ob der Verfasser Recht oder Unrecht hat, sondern nur ob der Leser von seinen Argumenten mehr oder weniger überzeugt ist und seiner Hypothese eine größere oder geringere Wahrscheinlichkeit zuerkennen kann. Nur in diesem Sinne möchte ich es aufgefaßt wissen, wenn ich, zu den Ausführungen des Verfassers Stellung nehmend, einmal erkläre, daß mich seine Argumente überzeugt haben, während ich in anderen Fällen nur eine Möglichkeit oder eine geringe Wahrscheinlichkeit zugeben kann.

Was nun an den Ausführungen L. von Schroeders sofort besticht, das ist der Umstand, daß bei Annahme seiner Hypothese die Dialoglieder des Ṛgveda nicht mehr als ‚weltliche Dichtungen' bezeichnet zu werden brauchten, sondern daß sie ebenso wie die Opferlieder und wie nach Bloomfield alle Hymnen überhaupt, als für einen bestimmten kultlichen Zweck gedichtet nachgewiesen wären. Und in einigen Fällen glaube ich in der Tat, daß es von Schroeder glänzend gelungen ist, durch die Herstellung eines kultlichen Zusammenhangs bisher unverständliche Gedichte unserem Verständnis näher zu bringen.

Vor allem glaube ich, daß dies bei dem in dem letzten Abschnitte des Buches behandelten Gedichte Ṛv. ix, 112 der Fall ist, das man bisher als das scherzhafte Gedicht eines Spötters aufzufassen pflegte, der da schildert, wie alles in der Welt seinem Vorteil nachjagt oder ‚nach Geld läuft'. Die einen[1] hielten den Refrain ‚O Soma, ströme dem Indra zu' für später hinzugefügt, während andere, wie P. Deussen,[2] in ihm die komische Pointe des Gedichtes sahen. Mich hat die landläufige Auffassung nie recht befriedigen können und ich habe zuweilen daran gedacht, ob es nicht ein beim Somapressen gesungenes ‚Arbeitslied' gewesen sei, bei dem die Worte des Gedichtes gleichgültig waren. Aber die Ausführungen von Schroeders, vor allem seine zutreffende Kritik der bisherigen Erklärungen, aber auch die ungemein kühnen und geistvollen und trotzdem nicht unwahrscheinlichen Kombinationen, durch welche die in dem Liede

[1] Siehe L. v. Schroeder S. 408ff.

[2] *Allgemeine Geschichte der Philosophie* i, 1, 2. Aufl., Leipzig 1906, S. 97f.

erwähnten, scheinbar ganz heterogenen Dinge alle eine einheitliche Erklärung finden, haben mich überzeugt, daß zum mindesten die allergrößte Wahrscheinlichkeit für v. Schroeders Annahme spricht, daß die Verse ursprünglich bei einem ‚volkstümlichen Umzug beim Somafeste' gesungen wurden, in dem allerlei typische, Vegetationsdämonen verkörpernde Figuren einhergingen und Fruchtbarkeitssymbole getragen oder geführt wurden. Parallelen ähnlicher Umzüge bei anderen indogermanischen Völkern weist L. v. Schroeder reichlich nach. Glied für Glied fügt sich in die Kette der Beweisführung, so daß wir ganz vergessen, daß der ganze ‚Umzug' aus den Versen des Liedes nur konstruiert ist. ‚Von einem Vorsänger geleitet ziehen sie daher, Heiltümer mit sich führend, Fruchtbarkeitssymbole, Vegetationsdämonen: den Phallus, den Frosch, das Pferd. Und was sie wollen und heischen, ist ganz dasselbe, was die Teilnehmer auch unserer Umzüge erbitten, wenn sie mit dem Maibaum, dem Maienröslein, dem Lito oder ‚Sommer', den Fruchtbarkeit bedeutenden Eiern u. a. m. umherziehen von Haus zu Haus: was auch einst die griechischen Knaben erbaten, wenn sie mit dem Segenszweig der Eiresione oder als Chelidonisten mit der den Sommer bedeutenden Schwalbe umherzogen: milde Gaben, Geld und Gut, je nachdem ein jeder es zu bieten vermag, als Lohn und Entgelt für den Segen, welchen die Umherziehenden gleichsam sichtbarlich und leibhaftig, in altbekannten Symbolen und dämonischen Vertretern der Fruchtbarkeit wirkenden Kräfte überall hintragen, wo sie erscheinen. Wer des Segens teilhaftig werden will, darf der Spende nicht vergessen.' (S. 418 f.) Gewiß, ein derartiger Umzug im alten Indien ist nur Kombination, nur Hypothese. Aber die Hypothese hilft uns zur Erklärung jedes Wortes in dem Ṛgvedalied, das nun erst verständlich wird, sie erklärt uns auch, wieso es in die Sammlung des Ṛgveda gekommen ist, und so gewinnt sie selbst den höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit.

Sehr gelungen scheint mir auch die Erklärung des Vṛṣākapi-Liedes (Ṛv. x, 86), in dem L. v. Schroeder einen Generationsmimus sieht, der als Fruchtbarkeitszauber bei einem Opfer aufgeführt wurde.

Vṛṣākapi hat in der Tat alle Eigenschaften eines phallischen Dämons. Nicht nur fügt sich ein derartiger Mimus sehr gut in die phallischen Zeremonien, die uns bei der Mahāvratafeier auch durch die Rituallliteratur bezeugt sind, sondern das bisher recht dunkle Lied erhält bei der Auffassung L. v. Schroeders und durch die von ihm angenommenen dramatischen Handlungen Sinn und Zusammenhang. Und eine weitere Stütze erhält seine Erklärung dadurch, daß die Ritualtexte die Verwendung dieses Liedes bei einer Somaopferfeier, dem Gavāmayana, sogar ausdrücklich bezeugen. Freilich ist es für die Rituallehrer kein Mimus mehr; aber ein Überlebsel seines alten Charakters hat sich vielleicht noch in der Vorschrift erhalten, daß es mit verschiedenen Arten von Trillern, Nyūṅkha und Ninarda, vorgetragen werden soll.[1] Noch bedeutsamer scheint mir eine Angabe im Baudhāyana-Dharmaśāstra (I, 6, 13, 9), nach der die Priester ‚beim Vṛṣākapi bunte Gewänder und bunte Mäntel' tragen sollen.[2] Sehr gut würde eine solche Tracht bei einem Mimus passen. Zum mindesten könnte sich in dieser Tracht noch eine Erinnerung an die alte Bedeutung des Liedes erhalten haben. Es scheint mir also hier wieder ein Fall vorzuliegen, wo durch Auffindung eines Zweckes ein bisher so gut wie unverständliches Ṛgvedalied aufgeklärt wird.

Auch bei dem Dialoglied von der Saramā und den Paṇis (Ṛv. x, 108) ist es v. Schroeder schon durch seine vortreffliche Übersetzung gelungen, zu zeigen, daß es zu seiner Erklärung keiner-

---

[1] *Aitareya Brahmananam,* ed. and transl. by Martin Haug, Bombay 1863. II, 431. Beim Vortrag der Kuntāpahymnen und Nārāśaṃsī, die auf den Vṛṣākapi folgen, kommen auch Trommeln und andere Musikinstrumente zur Verwendung. (Haug l. c. S. 430.) Ist dies auch beim Vṛṣākapi der Fall?

[2] *Citravāsasaś citrāsaṅgā vṛṣākapāv iti ca.* Das Wort *āsaṅga,* das G. Bühler (*Sacred Books of the East,* Vol. xiv, p. 187) nach dem Kommentar durch 'mantle' übersetzt — E. Hultzsch vergleicht in seiner Ausgabe (Leipzig 1884, S. 23) *uttarāsaṅga* — kommt nur hier vor. Govinda hat gewiß recht, wenn er *iti ca* hier durch ‚usw.' erklärt. Ich möchte aber, von Bühler abweichend, übersetzen: ‚Beim Vṛṣākapi und anderen dergl.' (Handlungen oder Aufführungen?) Man möchte bei dem Ausdruck ‚beim Vṛṣākapi' eher an eine Zeremonie als an die Rezitation eines Hymnus denken. Könnte nicht *citrāsaṅga* ein ‚bunter Kopfbehang' sein, da es vorher heißt, daß bei Zauberriten die Priester rote Kleider und rote Turbane tragen sollen?

lei prosaischer Erzählung bedarf, sondern daß es ein ‚durchaus verständliches dramatisches Lied‘ ist. Eine dramatische Handlung von der einfachsten Art läßt sich dabei auch ganz gut denken.

Ebenso hat es L. v. Schroeder bei den Liedern, die sich mit der Wiedergewinnung des Agni beschäftigen (Ṛv. x, 51—53 und 124), sehr wahrscheinlich gemacht, daß es sich hier nicht um eine ‚Sage‘ handelt, sondern um eine von Reden begleitete Zeremonie oder ein ‚kultliches Drama‘, ein ‚Mysterium‘ im doppelten Sinne des Wortes — das Mysterium von der Wiedergewinnung des himmlischen Agni, der Sonne am Frühlingsanfang, und der damit parallelen Gewinnung des irdischen Agni aus den Reibhölzern.

Das Gedicht von Mudgalas Wettfahrt (Ṛv. x, 102) hat K. Geldner zuerst dem Verständnis näher gebracht. Er sieht aber in dem Lied den poetischen Abschluß einer in Prosa erzählten Legende. Im wesentlichen auf Geldners Erklärungen weiter bauend, erklärt L. v. Schroeder das Gedicht als einen bei einem Feste aufgeführten ‚mimischen Wettrennscherz‘, und ich halte den Nachweis für gelungen, daß die Ergänzung der lebhaften Wechselreden durch dramatische Handlungen wahrscheinlicher ist, als die durch einen Prosarahmen.

Das Selbstgespräch des betrunkenen Indra (Ṛv. x, 119) hat schon Hertel für ein monologisches Scherzspiel erklärt. So faßt es auch v. Schroeder auf. Er denkt sich, daß am Ende eines Somaopfers eine den Indra darstellende Person auftritt und, betrunken taumelnd, die Verse mit dem Refrain ‚Trank ich vielleicht vom Soma gar?‘ spricht oder singt. Eine Parallele von den Cora-Indianern, die der Verfasser nach Preuss anführt, wo auch bei einem Weinfeste eine Gottheit auftritt und die Wirkung des Rauschtrankes zeigt, während ein Sänger ein Lied vom Rausche singt, erhöht noch die Wahrscheinlichkeit dieser Auffassung des merkwürdigen, allerdings noch nicht ganz aufgeklärten Liedes.[1]

[1] Zweifelhaft ist mir insbesondere der letzte Vers, zu dem schon A. Ludwig (*Der Rigveda* v, S. 488) bemerkt: ‚*havyavāhanaḥ*: kann eben Indra nicht sein; es muß auch hier Agni darunter verstanden werden‘. Schwerlich paßt der Vers in den Mund des Indra Bemerkenswert ist auch, daß der Name des Indra in dem Gedicht gar nicht vorkommt, sondern daß es nur die indischen Exegeten sind,

Als ein ‚kleines Drama', ‚eine Art Soloscherz' faßt v. Schroeder auch das Gedicht des Arztes (Ṛv. x, 97) auf, das er als ‚Mimus des Medizinmannes' erklärt. Ich muß gestehen, es will mir nicht gelingen, in diesem Gedichte irgendeine Spur von Komik oder Humor zu finden. Wenn die Kräuter angerufen werden, den Kranken zu heilen und dadurch auch dem Arzt Gewinn zu bringen, so steckt darin ebensowenig Humor, wie in den vielen Opferliedern, in denen der Sänger auch der von ihm ersehnten irdischen Güter gedenkt. Ich sehe in dem Liede nur ein ganz gewöhnliches medizinisches Zauberlied ganz von der Art wie das an alle Heilkräuter gerichtete Lied des Atharvaveda viii, 7. Letzteres soll nach dem Vaitānasūtra bei der Sautrāmaṇīfeier verwendet werden, wenn der Priester die Kräuter mit der Surā mischte.[1] Vielleicht ist auch Ṛv. x, 97 ursprünglich ähnlich verwendet worden. Handelt es sich doch auch bei der Sautrāmaṇī um eine Art Heilzauber sei es für den vom Soma kranken Indra oder für den Opferer, der dem Soma zuviel zugesprochen hat.[2] Nach Āśv. Śraut. iv, 9 wird aber das Lied auch nicht unpassend bei einer Sühn- oder Heilzeremonie verwendet, die stattfindet, wenn der Dīkṣita krank wird. Das Gedicht ist übrigens so klar, daß die Auffassung als Mimus der Exegese weiter keinen Gewinn bringen kann.

Ähnlich verhält es sich mit dem Froschlied (Ṛv. vii, 103). Daß dieses nicht, wie die älteren Forscher[3] angenommen haben, ein satirisches Gedicht, sondern ein recht ernst gemeintes Regenzauberlied ist, hat schon M. Bloomfield[4] überzeugend nachgewiesen. Eine Komik liegt in den Versen eben nur für uns, nicht aber für die

welche die Verse als Worte des Indra erklären. Vgl. E. H. (Eugen Hultzsch?) im *Literarischen Zentralblatt* vom 2. Jänner 1909. Ein ‚altes Trinklied' kann aber das Lied schon deshalb nicht gut sein, weil der Soma doch kein volkstümlicher, sondern nur ein für Opferzwecke dienender Rauschtrank war. Auch passen die Verse 7—12 schlecht in den Mund eines menschlichen Sängers.

[1] Whitney-Lanman, *Atharva-Veda Saṃhitā,* translated. ii, 498.

[2] Vgl. Hillebrandt, *Rituallitteratur* S. 159.

[3] Auch noch P. Deussen in der zweiten Auflage (1906) seiner *Allgemeinen Geschichte der Philosophie* i, 1, S. 100f.

[4] *Proceedings Amer. Oriental Society* 1896, S. 173 ff. Vgl. auch schon H. Oldenberg, *Religion des Veda,* Berlin 1894, S. 70.

alten Inder, die in den Fröschen mächtige Zauberwesen sahen, die man sehr wohl mit Brahmanen vergleichen und um Segen und Reichtum anflehen konnte. Für den Glauben an die Frösche als Regen und Fruchtbarkeit bringende, dämonische Wesen führt nun L. v. Schroeder zahlreiche höchst wertvolle Belege von anderen, insbesondere indogermanischen Völkern an. Durch sehr interessante ethnologische Parallelen sucht er aber auch die Möglichkeit zu erweisen, daß das Gedicht bei einem Froschmaskentanz, der als Regenzauber aufgeführt wurde, verwendet worden sei. Diese Möglichkeit — weiter geht der Verfasser in diesem Falle selbst nicht — wird man wohl zugeben müssen. Notwendig ist diese Auffassung gewiß nicht, denn das Lied ist völlig klar, wenn es als ein Regenzauberlied aufgefaßt wird.

Viel zuversichtlicher ist L. v. Schroeder in seiner Erklärung des Lopāmudrā-Agastya-Dialogs (Ṛv. i, 179), in dem er ein ‚Fruchtbarkeits-Drama' zu erkennen glaubt. Es ist bekannt, daß bei vielen Völkern eine geschlechtliche Vereinigung als ein Zaubermittel zur Beförderung der Vegetation stattfindet. Daß ein derartiger Brauch auch im alten Indien geübt wurde, und zwar bei der schon erwähnten Mahāvratafeier, bezeugen noch die Texte des Yajurveda, aus denen wir erfahren, daß bei dieser Feier ein Paar innerhalb der Opferstätte oder in einem verhüllten Schuppen den Koitus vollzieht. Nach dem Ritual ist das Paar gewöhnlich ein Vedastudent (*Brahmacārin*) und eine Dirne (*puṃścalī*) gewesen. Doch vermutet v. Schroeder auf Grund eines russischen Frühlingsbrauches, den er als Parallele anführt, daß es ursprünglich der priesterliche Opferer selbst gewesen sei, der mit seiner Frau die geschlechtliche Vereinigung als sakralen Akt vollzogen habe, und daß wir uns das ‚Drama' von Lopāmudrā, der liebesdurstigen Alten, und dem Keuschheit übenden Heiligen Agastya, der von ihr zu einem Keuschheitsbruch verleitet wird, bei einer solchen Feier tatsächlich aufgeführt zu denken hätten. In Lopāmudrā aber sieht v. Schroeder die Verkörperung eines altgewordenen weiblichen Vegetationsdämons, die mit der römischen Anna Perenna und der ‚Kornmutter' in alten deutschen Erntebräuchen zu vergleichen wäre. Ich muß gestehen, ich kann die Zuversicht

v. Schroeders in diesem Falle nicht teilen. Die Möglichkeit, daß die Verse bei einem Fruchtbarkeitszauber oder kultlichen Drama — wenn man für die sechs Verse den Ausdruck ‚Drama' gebrauchen will — verwendet wurde, möchte ich nicht bestreiten. Gegen die Wahrscheinlichkeit dieser Auffassung scheint mir der letzte Vers zu sprechen, der durchaus erzählend ist und sich als Abschluß eines Ākhyāna, einer Erzählung, denn doch besser erklärt, als wenn man ihn dem Veranstalter des Opfers oder dem Priester in den Mund legt, der damit ‚in kräftigen Worten die Wirkung und Bedeutung des eben Geschehenen' zusammenfaßt. Man denke nur: Lopāmudrā und Agastya, beziehungsweise die diese verkörpernden Personen, treten tatsächlich auf, sprechen und handeln vor den Augen der versammelten Opferteilnehmer, und zum Schluß tritt — alle Illusion zerstörend — jemand auf und erzählt, daß Agastyas Wunsch nach Nachkommenschaft Erfüllung fand. Ferner steht aber auch bei der Erklärung v. Schroeders dieser im letzten Vers erfüllte Wunsch nach Nachkommenschaft in Widerspruch mit den ersten vier Versen, wonach der Keuschheit übende Agastya erst von der liebesgierigen Lopāmudrā verführt wird. Eine Dichtung, sei sie nun eine epische oder eine dramatische, die mit einem solchen Vers endet, konnte nur in ähnlicher Weise beginnen, wie die Erzählungen der Bṛhaddevatā und des Mahābhārata, die den Agastya nach Nachkommenschaft verlangen lassen. Wenn nun das Gedicht des Ṛgveda mit einem Vers beginnt, in dem Lopāmudrā ihr Verlangen nach Vereinigung mit dem Gatten ausspricht, so kommen wir über den Widerspruch am besten hinweg, wenn wir annehmen, daß vor diesem Vers — in Prosa — erzählt wurde, daß Agastya nach Nachkommenschaft begierig war und sich in einem Zwiespalt zwischen diesem Verlangen und seinem Keuschheitsgelübde befand. Das Entgegenkommen der Lopāmudrā hilft ihm dann über den Zwiespalt hinweg. Ich will damit keineswegs sagen, daß uns Bṛhaddevatā oder Mahābhārata die alte Erzählung erhalten haben, in die sich das Ṛgvedalied einfügt, sondern nur, daß es eine ähnliche Erzählung gegeben haben wird. Auch bezweifle ich, daß in Vers 3 *víśva it spṛ́dho abhy àśna-*

vāra durch ‚Wir beide woll'n die Anfechtung bezwingen‘ richtig wiedergegeben ist, glaube vielmehr, daß es heißt: ‚Wir wollen alle Widersacher bezwingen‘, und daß Agastya in dem Verse mit dem Sieg, den sie, ‚zu einem Paar vereint‘, erringen werden, nicht die Frucht der Askese, sondern die des Zeugungsaktes meint. Dann paßt aber auch Vers 4 besser in den Mund des Agastya, der sagt: ‚Wollust ergreift mich von allen Seiten, Lopāmudrā bewirkt den Samenerguß ihres Mannes.‘ Wenn aber der erste und der letzte Vers eine einleitende Prosaerzählung wahrscheinlich machen, so wird wohl auch zwischen Vers 4 und Vers 5, den Oldenberg und v. Schroeder gewiß mit Recht als Sühnespruch erklären, eine verbindende Prosa angenommen werden dürfen. Zum mindesten scheint mir in diesem Falle die Ākhyāna-Hypothese der Erklärung dienlicher zu sein als die Drama-Hypothese.

Noch ein zweites Dialoglied des Ṛgveda, das berühmte Zwiegespräch zwischen Yama und Yamī (Ṛv. x, 10) glaubt v. Schroeder als ein ‚Fruchtbarkeitsdrama‘ oder vielmehr als den ersten Akt eines solchen nachweisen zu können. Die Hypothese ist kühn genug. Es hat nach v. Schroeders Vermutung ein größeres kultliches Drama von Yama und Yamī gegeben, das ähnlich wie das ‚Agastya-Lopāmudrā-Drama‘ verlief, indem nach den uns erhaltenen Versen phallische Verse folgten, in denen Yamī schließlich bei Yama ihren Zweck erreichte. Die Sammler des Ṛgveda hätten diese Verse wegen ihres phallischen Charakters verbannt. Aber gar so prüde sind doch die Ṛgveda-Sammler nicht, sie sind es nicht in dem erhaltenen Yama-Yamī-Dialog, sie sind es noch weniger in dem Gespräch zwischen Agastya und Lopāmudrā, ebensowenig im Vṛṣākapilied und in den Dānastutis. Warum sollten sie gerade hier eine so gewaltsame Amputation vorgenommen haben? Und wie sollte sich auch nicht eine Erinnerung an die Verwendung eines den alten Rituallehrern ohne Zweifel wohlbekannten Liedes in den Ritualtexten erhalten haben? Gewiß haben wir hier einen herrlichen Dialog vor uns, der keiner Unterbrechung in Prosa bedarf, ja durch eine solche nur verdorben würde. Aber ein Torso ist und bleibt die Dichtung. Und ob dieser

Torso durch den Verlust einer einleitenden und abschließenden Prosaerzählung — nach der Ākhyāna-Theorie — oder durch den Verlust des zweiten und wichtigsten Aktes — bei der Auffassung als Drama — zu erklären ist, läßt sich meines Erachtens gar nicht entscheiden. Wenigstens kann ich nicht sehen, daß die eine oder die andere der beiden Hypothesen zur Erklärung des Gedichtes mehr beiträgt.

Große Ähnlichkeit mit dem Fall des Dialogliedes von Yama und Yamī zeigt der des berühmten, allerdings nicht zum Veda gehörigen Ṛṣyaśṛṅga-Gedichtes, welches daher auch v. Schroeder in diesem Zusammenhang behandelt. Schon Joh. Hertel[1] hat vermutet, daß die älteste uns erhaltene Fassung dieser altindischen Dichtung — die Gāthās des Naḷinikā-Jātaka — als das Bruchstück eines volkstümlichen Dramas aufzufassen sei. Und auch L. v. Schroeder glaubt in diesen Gāthās ‚die Reste eines alten volkstümlichen, magisch-kultlichen Dramas' zu erkennen, ‚welches dazu bestimmt war, Regenfall und dadurch Fruchtbarkeit zu bewirken'. Daß die Geschichte ungemein dramatisch ist und ein Drama sein kann, unterliegt keinem Zweifel. Ist ja im Harivaṃśa tatsächlich von einer Dramatisierung[2] der Legende die Rede. Aber nicht minder dramatisch sind viele der alten epischen Legenden, in denen stets mehr gesprochen als erzählt wird. Die Leichtigkeit, mit der man, wie es schon Hertel getan hat, aus der Legende ein Drama konstruieren kann, beweist also noch wenig. Durch den Zusammenhang aber, den L. v. Schroeder mit einem Regen- und Fruchtbarkeitszauber

---

[1] *WZKM*, Bd. 18, 158 ff.

[2] Nur von einer solchen ist im Harivaṃśa (8672) die Rede, da es ausdrücklich heißt: *rāmāyaṇaṃ mahākāvyam uddeśaṃ nāṭakīkṛtam.* Wenn daher in dem nächsten Vers gesagt wird, daß die Schauspieler auch den Ṛṣyaśṛṅga und die Śāntā darstellten, so kann das nur bedeuten, daß sie die Legende des Rāmāyaṇa als Drama aufführten. Die Stelle kann daher kaum als Beweis für ein ursprüngliches Ṛṣyaśṛṅga-Drama geführt werden (wie es mein Freund Hertel — brieflich — tut); ebensowenig wie etwa die japanische Oper vom Zauberer Einhorn (Ikkaku sennin, eine mittelalterliche japanische Oper transskribiert und übersetzt von F. W. K. Müller in der ‚Festschrift für Adolf Bastian', Berlin 1896, S. 513 ff.).

herstellt, wird allerdings die Möglichkeit eines Ṛṣyaśṛṅga-Dramas zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit erhoben. Und diese Wahrscheinlichkeit halte ich hier für eine größere, als bei dem Yama-Yamī-Dialog, der mir doch, so wie er uns überliefert ist, zu wenig Anhaltspunkte für die weitgehende Hypothese v. Schroeders zu bieten scheint.

Eine andere berühmte und viel besprochene Dichtung, um deren Erklärung sich schon viele Gelehrte vergeblich bemüht haben und der L. v. Schroeder neuerdings eine eingehende Untersuchung im Lichte seiner Hypothese widmet, ist das ṛgvedische Dialoglied von Purūravas und Urvaśī (Ṛv. x, 95). Nach ihm ist es dazu bestimmt, ‚als kultliches Drama die Erzeugung des heiligen Feuers poetisch zu verherrlichen' (S. 238).

Geistvoll und bestechend sind die Ausführungen v. Schroeders, und verlockend ist es, sich alles so vorzustellen, wie er es poetisch genug ausmalt. Wir befinden uns bei einem frohen Opferfeste. Die heilvolle Neuerzeugung des Opferfeuers soll vorgenommen werden. Da beginnt das Mysterium mit einem Tanz von Gandharven und Apsarasen, in deren Mitte sich Urvaśī befindet. Purūravas tritt auf. Tänzer und Tänzerinnen verschwinden. Nur Urvaśī allein bleibt zurück. Und nun entspinnt sich das Zwiegespräch, das uns im Ṛgveda erhalten ist und das v. Schroeder in so schöner poetischer Übersetzung wiedergibt, als es nur bei der Dunkelheit der Verse möglich ist. Zum Schluß des tragisch endenden Dramas folgt wieder ein heiterer Tanz von Gandharven und Apsarasen. Leider ist das alles nur Vermutung. Weder von einem Tanz noch von einer dramatischen Aufführung weiß die Überlieferung irgendetwas. Fragt sich nur, ob das Gedicht, das der Erklärung bisher unüberwindliche Schwierigkeiten bereitet hat, durch die Auffassung als Drama klarer und verständlicher wird. Was finden wir aber? Ohne das Ākhyāna des Śatapatha-Brāhmaṇa wäre an eine Erklärung des Gedichtes — zumal der Verse 3—5 — überhaupt nicht zu denken. Auch einen Zusammenhang der Verse mit dem Feuerritual stellen nur die Brāhmaṇatexte — außer dem Śatapatha namentlich auch das Kāṭhakam —

her. Gerade das scheint mir aber eine feststehende Tatsache zu sein, daß im altindischen Glauben und Kult Purūravas, Urvaśī und deren Sohn Āyu mit dem Mythus von Agni und dem Feuerkult in Beziehung standen. So unzweifelhaft aber diese Beziehung zwischen Urvaśī-Mythus und Feuerkult ist — 'the myth fairly reeks of fire', wie M. BLOOMFIELD sagt[1] — so würde man sie ohne die Brāhmaṇatexte aus dem Dialog selbst schwerlich erkennen. Denn auch der Vers 10, wo von der Geburt eines Sohnes aus den Wassern die Rede ist, erhält erst durch die Überlieferung der Brāhmaṇas Licht; erst durch dieses Licht wird es klar, daß dieser Sohn Āyu ist und daß wir diesen (wie es v. SCHROEDER gewiß mit Recht tut) mit Agni Apām Napāt gleichzusetzen haben. Wenn wir aber annehmen, daß der Verfasser des Śatapatha-Brāhmaṇa noch eine Überlieferung von den Voraussetzungen des Dialogs hatte, so müssen wir ihm doch auch glauben, daß das Gespräch (*uktapratyuktam*), von welchem er Anfang und Ende zitiert, nur aus 15 Versen bestand, und daß drei von den 18 Ṛgvedaversen entweder, wie GELDNER[2] meint, von ihm als Itihāsaverse nicht zum Uktapratyuktam gerechnet wurden, oder aber daß ihm nur ein Gedicht von 15 Versen bekannt war. Ganz besonders aber wäre es verwunderlich, daß uns die Brāhmaṇatexte von dem vermuteten ‚kultlichen Drama' so gar nichts überliefert haben. Es wäre dies ein ganz unerklärliches Schweigen — und ein Schweigen gerade an einem Punkte, wo die Texte reden müßten, wenn sie von etwas derartigem gewußt hätten. Das scheinen mir doch schwerwiegende Bedenken gegen die v. SCHROEDERsche Hypothese. Andererseits muß in diesem Falle zugegeben werden, daß uns die Ākhyānatheorie über die Dunkelheiten des Gedichtes auch nicht hinweggeholfen hat.

Daß die Ākhyānatheorie die Schwierigkeiten nicht beseitigt, das gilt auch von den auf Indra, die Maruts und Agastya bezüglichen Hymnen (Ṛv. I, 170, 171, 165). Hilft uns hier die Drama-Hypothese weiter? L. v. SCHROEDER nimmt an, daß die drei Gedichte

[1] *Journal of the American Oriental Society,* Vol XX, 1899, S. 181.

[2] *Vedische Studien,* I, 294.

drei Szenen eines Dramas bilden, das bei einem Somaopfer aufgeführt wurde, um den Sieg des Indra über den bösen Wolkendrachen Vṛtra-Ahi, die Befreiung der Wasser und die Wiedergewinnung des Sonnenlichtes zu feiern, und dessen Beschluß ein Tanz der Maruts bildete. Dieser Tanz sei (so vermutet v. Schroeder) von waffengeschmückten Jünglingen dargestellt worden und eine Art Waffentanz gewesen. Zur Begründung seiner Hypothese verbreitet sich L. v. Schroeder über die germanischen Waffentänze und deren Bedeutung und über die verschiedenen Spiele, welche die Vertreibung des alten Jahres (des Winters, des Todes) mimisch darstellen. Mit den germanischen Schwerttänzern und deren Aufführungen vergleicht er die römischen Salier, die griechischen Kureten, die phrygischen Korybanten und die Maruts des Veda, und er erschließt aus dieser Vergleichung ein ‚Waffentänzerspiel der arischen Urzeit‘. Die jugendlichen Waffentänzer dachte man sich in enger Verbindung mit den streitbaren Gottheiten des Blitzes und des Gewitters, die durch Erschlagen von Dämonen oder Drachen die Sonne und die Wolkenwasser immer wieder befreien. Daher die Verbindung der Kureten mit Athene, der Salier mit Herkules, der englischen Schwerttänzer mit St. George und auch der Maruts mit Indra. Ich muß gestehen, daß mir der Faden, welcher alle diese mythologischen Ausführungen mit unseren Marut-Liedern verbinden soll, allzu dünn erscheint. Ich will damit die Wahrscheinlichkeit der mythologischen Gleichungen durchaus nicht bestreiten, obwohl mir gegen die Auffassung der Maruts als Schwerttänzer der Umstand zu sprechen scheint, daß sie im Ṛgveda in der Regel auf W a g e n fahrend geschildert werden. Auf glänzenden Wagen kommen sie einher, ihre Wagen sind mit Speeren beladen, sie fahren mit der Peitsche in der Hand usw.[1] Aber wenn wir auch alles zugeben, so erklären die mythologischen Ausführungen v. Schroeders nur den Umstand, daß die Maruts Freunde des Indra sind. Aber gerade daß diese Freundschaft in die Brüche gegangen ist, bildet den Inhalt unserer Lieder. Und d e r mythische

[1] Ṛv. I, 37, 1; 3; 39, 6; 88, 1 f.

Hintergrund, warum die Maruts dem Indra nicht geholfen haben — und das ist doch wohl das zu Erklärende — bleibt bei der Auffassung der Lieder als ‚Drama' ebenso unklar wie bei der Ākhyānatheorie. Immerhin ist es mir wahrscheinlicher, daß diese Lieder zu einer Opferzeremonie, als daß sie zu einem Ākhyāna gehörten. Es handelt sich wohl um ein Opfer, bei dem Indra und die Maruts gemeinsam verehrt wurden, wobei es für nötig befunden wurde, den gewaltigen Indra zu versöhnen, der sich darüber beleidigt fühlen mochte, daß auch die Maruts einen Opferanteil erhielten. Es ist auch sehr wohl möglich, daß bei einem solchen Opfer der Gott und die Maruts durch Priester oder Mitglieder der Opferversammlung dargestellt wurden und sich ein bescheidenes ‚kultliches Drama' abspielte, etwa in der Weise, wie es sich schon Max Müller gedacht hatte, der mit bezug auf Ṛv. I, 170 sagte, es könne möglicher Weise das Libretto eines kultlichen Dramas sein, in welchem verschiedene Chöre von Priestern auftraten.[1] Wenn aber L. v. Schroeder sagt: ‚Hier hat der Dichter einen einmaligen schweren Konflikt zwischen Indra und den Maruts zu einem wirkungsvollen Drama gestaltet, in das sehr geschickt und echt dramatisch auch der Weise Agastya mit hineingezogen ist', — so scheint mir doch der Ausdruck ‚wirkungsvolles Drama' etwas zu hochtrabend, ebenso wie die von Hertel gewählte Bezeichnung der drei Lieder als einer ‚Trilogie'.

Ziemlich anspruchsvoll scheint es mir auch, wenn L. v. Schroeder das Dialoglied von Varuṇa und Indra (Ṛv. IV, 42) als den Repräsentanten eines ‚historischen Genres von kultlichem Drama' bezeichnet. Die Bezeichnung ‚Drama' für ein Gedicht von zehn Versen, von denen vier ‚der Sänger' spricht, scheint mir schon sehr bedenklich. Und ich möchte hier doch glauben, daß sich die Verse besser in den Rahmen einer erzählenden Dichtung, eines Ākhyāna, einfügen würden.

Ebenso halte ich es für viel wahrscheinlicher, daß das Dialoglied von Viśvāmitra und den Strömen (Ṛv. III, 33) in den Rahmen einer epischen Dichtung einzufügen ist, als daß es zu einem ‚histo-

[1] *Sacred Books of the East.* Vol. 32, p. 287.

rischen Genre von kultlichem Drama‘ gehört. Zu welchem kultlichen Zwecke sollte es denn auch gedichtet sein? L. v. Schroeder selbst nimmt an, daß der letzte Vers, der eine Beschwörung an die beiden Ströme enthält, der Beschwörungsspruch sei, ‚mit welchem Viśvāmitra s. Z. tatsächlich die Ströme anredete, während das vorausgehende Dialoglied das berühmte Geschehnis in der Form eines kultlichen Dramas . . . feierte‘. Dieser letzte Vers gehöre zwar deutlich in die Situation, sei aber bei der ‚Aufführung‘ nicht mitverwendet worden, denn er passe nirgends hinein. Ist es da nicht natürlicher anzunehmen, daß das Gespräch zwischen Viśvāmitra und den Flüssen samt dem Beschwörungsspruch und den Versen 1, 2 und 12, die v. Schroeder einem ‚erklärenden Sänger‘ zuschreibt, zu einem Gedicht gehört, das die Sage (das ist doch wohl ‚das berühmte Geschehnis‘) in poetischer Form behandelte. Ob dieses Gedicht aus Prosa und Versen gemischt war, oder nicht, lasse ich vorläufig noch unerörtert; daß es aber eine epische und nicht eine dramatische Dichtung war, möchte ich doch glauben.

Auch bei dem Dialoglied von Indras widernatürlicher Geburt (Ṛv. iv, 18) kann ich v. Schroeder durchaus nicht folgen, wenn er es als ein kultliches Drama, ein Mysterium auffaßt. Bedenklich genug ist es schon, wenn von 13 Versen nicht weniger als 7 dem ‚Sänger‘ zugeschrieben werden müssen. Was ist das für ein Drama, wo mehr als die Hälfte vom ‚Sänger‘ gesprochen wird? Auch die dramatische Aufführung kann ich mir, trotzdem sie v. Schroeder mit bewunderungswürdiger Phantasie auszumalen versteht, doch nicht gut denken. Endlich gewinnt auch die Erklärung des Liedes durch die neue Auffassung meines Erachtens nichts.

Das Gleiche gilt von dem Gedichte Ṛv. viii, 89, in dem Indra und der Sänger und noch ein Gott redend auftreten. Der letztere (Vāyu?) spricht den ersten Vers, vier Verse spricht Indra, die anderen 7 wieder ‚der Sänger‘. Hier gesteht übrigens L. v. Schroeder selbst der Ākhyānatheorie eine gewisse Berechtigung zu.

Auch das berühmte Lied vom ruinierten Spieler (Ṛv. x, 34), in dem v. Schroeder (wie auch schon Hertel) ein ‚monologisches

Drama' sieht, wobei er sich mit kühner Phantasie die hüpfenden und springenden Würfel durch eine Tänzerschar dargestellt denkt, scheint mir doch eher zu einer epischen Dichtung zu gehören. L. v. Schroeder vermutet, daß ein Mimus vom Spieler bis in die arische Urzeit zurückgehe und daß der gemimte Spieler sich dem Volksbewußtsein so fest eingeprägt habe, daß selbst die Geschichte von Nala auf diesen mimischen Typus zurückgehe und ‚ursprünglich etwa eine hochpoetisch ausgestaltete Variante desselben bildete'. Aber von dem Spieler Nala ist doch wohl der Spieler Yudhiṣṭhira nicht zu trennen. Soll etwa auch dieser auf denselben ‚Mimus vom Spieler' zurückzuführen sein? Oder ist es nicht wahrscheinlicher, daß das uns im Ṛgveda erhaltene Selbstgespräch des Spielers in den Rahmen einer alten epischen Dichtung einzufügen ist, zu der die epischen Gedichte von Nala und Yudhiṣṭhira nur Dubletten bilden. Es ist ja gerade im Epos eine häufige Erscheinung, daß dieselben Stoffe oder Motive in mannigfachen Abwandlungen wieder erscheinen.[1]

Ich glaube also — um das Vorausgehende kurz zusammenzufassen —, daß es L. v. Schroeder für einige Dialoglieder des Ṛgveda sehr wahrscheinlich gemacht hat, daß sie als kultliche Dramen aufzufassen sind; daß in einigen anderen Fällen diese Auffassung wohl möglich, aber nicht wahrscheinlicher ist als die Ākhyānatheorie, während in manchen Fällen weder die eine noch die andere Auffassung notwendig ist, sondern es sich nur um Lieder für einen rituellen Zweck handelt; und daß es endlich bei einigen der Dialoglieder viel wahrscheinlicher ist, daß sie zu einer epischen, als daß sie zu einer dramatischen Dichtungsart gehören. Ob diese epische Dichtungsart das aus Prosa und Vers gemischte Ākhyāna war, habe ich dabei noch offen gelassen.

Jedenfalls ist es meines Erachtens durchaus nicht notwendig, die Ākhyānatheorie als abgetan zu betrachten, wenn wir die Drama-Hypothese gelten lassen. Ich glaube vielmehr, daß beide sehr wohl nebeneinander bestehen können, und daß nur in manchen Fällen

[1] Vgl. meine *Geschichte der indischen Litteratur* I, Index s. v. ‚Dubletten'.

die Ākhyānatheorie durch die neue Hypothese ersetzt zu werden braucht. Vor allem darf doch nicht jede dialogische oder aus Reden bestehende Dichtung, so dramatisch sie uns auch erscheinen mag, gleich als ‚Drama‘ erklärt werden. Das hätte eine Berechtigung, wenn die Dialogform eine vereinzelte Erscheinung in der indischen Literatur wäre. Aber gerade das Gegenteil ist der Fall. Der Dialog — im weitesten Sinne des Wortes, d. h. die direkte Rede — ist in der ganzen epischen und didaktischen Dichtung der Inder außerordentlich beliebt. Wir haben halb erzählende, halb philosophische Gespräche in den Upaniṣads, im Mahābhārata und im Tipiṭaka. Ja, das ganze Mahābhārata und alle Purāṇas sind fast nichts als Dialoge, und Dialoge in Dialogen. Wie sehr der Dialog als eine Form der Erzählung galt, zeigt das Epos in zahllosen Fällen, wo es heißt: ‚Hier erzählt man folgende Geschichte (*itihāsa*)‘, worauf ein Gespräch (*saṃvāda*) folgt.[1] Sollen wir da annehmen, daß überall, wo wir ein dramatisches Element, d. h. redend auftretende Personen finden, an tatsächlich aufgeführte Dramen zu denken ist? Sind etwa auch der Naciketas-Dialog in der Kaṭha-Upaniṣad, die Sāvitrī-Episode oder die Śakuntalā-Geschichte im Mahābhārata, das Gespräch zwischen Vipaścit und dem Yamaboten im Mārkaṇḍeya-Purāṇa — Dramen gewesen? Es wäre gewiß die leichteste Sache von der Welt, jede dieser Dichtungen — genau so wie es Hertel mit der Ṛṣyaśṛṅga-Episode gemacht hat[2] — in Akte und Szenen einzuteilen und aus den Reden ein Drama zu machen. Wäre aber damit bewiesen, daß es wirklich Dramen waren?

Das Gespräch ist ja auch außerhalb Indiens die beliebteste Form der Erzählung und Belehrung in den ältesten Dichtungen — so schon im Gilgamesch-Epos, im ägyptischen Totenbuch und im

---

[1] Ebenso heißt es in der Bṛhaddevatā iv, 44 mit bezug auf Ṛv. i, 165, das Lied sei der vorzügliche ‚Saṃvāda‘ zwischen Indra und den Maruts, während es weiter iv, 46 (der Herausgeber Macdonell hält den Vers allerdings für unecht) als ein von den Ṛṣis erzählter ‚Itihāsaḥ purāvṛttaḥ‘ bezeichnet wird. Vgl. auch Nirukta xi, 25: *devaśunīndreṇa prahitā paṇibhir asuraiḥ samūda ity ākhyānam.*

[2] *WZKM*, xviii, S 159.

Buche Hiob.[1] Im Zend-Avesta haben wir die Gespräche zwischen Ahura Mazda und Zarathuṣtra. Daß auch Homer selbst wenig spricht und es vorzieht, seinen Helden das Wort zu lassen, ist schon von Aristoteles bemerkt worden; und dieses dialogisch-dramatische Element tritt in der älteren Ilias stärker hervor, als in der jüngeren Odyssee. Noch deutlicher ist es in der germanischen Poesie, daß der Dialog um so mehr Raum einnimmt, je älter eine epische Dichtung ist.[2] So zeigen die prächtigsten und ältesten Stücke der Edda die Dialogform.

Gerade diese dialogischen Stücke der Edda aber zeigen die größte Ähnlichkeit mit den Dialogliedern des Veda. Hier wie dort finden wir epische Stoffe in Form von Reden dichterisch behandelt. Nun sehen wir aber gerade in den Dialogdichtungen der Edda häufig auch die Strophen, welche die Reden enthalten, durch eine erzählende Prosa eingeleitet und verbunden, ähnlich wie dies Oldenberg für das altindische Ākhyāna annimmt. Leider sind aber die Germanisten über die Prosa der Eddalieder ebenso uneinig, wie die Indologen über die Prosa der in den Brāhmaṇatexten erhaltenen Ākhyānas. Karl Müllenhoff hat zu beweisen gesucht, daß die ‚gemischte Form‘ die älteste Form der epischen Überlieferung bei den Germanen sei und daß in den ältesten Stücken der Edda und bei Saxo diese Form tatsächlich noch vorliege, denn die Prosastücke der Eddalieder seien zugleich mit den Strophen entstanden und bildeten einen unlösbaren Bestandteil der Dichtung.[3] Ihm schließt sich Rudolf Koegel[4] vollständig an, der noch weiter geht und, auf die Ākhyānatheorie von Windisch und Oldenberg hinweisend, die ‚gemischte Form‘ geradezu als eine der indogermanischen Vorzeit ange-

---

[1] Vgl. Karl Fries, *Das philosophische Gespräch von Hiob bis Platon.* Tübingen 1904. S. 12 ff, 58 f.

[2] Vgl. Rudolf Hirzel, *Der Dialog.* Leipzig 1895. i, S. 12 ff.

[3] *Zeitschrift für deutsches Altertum,* Bd. 23, 1879, S. 151 ff. So auch E. Mogk im *Grundriß der germanischen Philologie,* II², 1902, S. 577.

[4] *Geschichte der deutschen Litteratur* i, 1, Straßburg 1894, S. 96 ff., *Grundriß der germanischen Philologie* ii², 1901, S. 32.

hörige Dichtungsart ansieht.[1] Hingegen erklärt B. Sijmons die Prosastücke der Eddalieder für das Werk der Sammler und Aufzeichner und leugnet entschieden, daß sie zugleich mit den Versen entstanden seien. Die Prosen der Skirnisför, in denen Koegel einen ‚klassischen Beleg' für die Müllenhoffsche ‚gemischte Form' erblickt, fügen nach Sijmons ‚keinen wesentlichen Zug zu dem Stropheninhalt hinzu: sie sind entweder rein aus den Andeutungen der Verse geschöpft . . . oder bloß orientierender Art (Eingangsprosa) oder großenteils überflüssige Verdeutlichung der gleich nachher aus dem Dialog sich ergebenden Situation'. Die Erzählung ‚entwickelt sich vielmehr kunstvoll aus den Reden der auftretenden Personen und bedurfte beim mündlichen Vortrag höchstens einiger Einschaltungen — ‚Bühnenanweisungen' gewissermaßen —, um die Änderung der Szene anzudeuten.'[2] Das ist also ungefähr derselbe Standpunkt, den Hertel und v. Schroeder gegenüber dem Ākhyāna von Purūravas und Urvaśī im Śatapatha-Brāhmaṇa einnehmen. Einen ähnlichen Standpunkt nimmt A. Heusler[3] ein. Er erklärt einige der dialogischen Lieder der Edda als ‚dramatische, wenn auch vermutlich nicht mimische Dichtung', während er bei der Skirnisför geneigt ist, sie als ein ‚kleines Drama' zu bezeichnen.[4] Er hebt aber besonders nachdrück-

---

[1] Otto Schrader, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde,* Straßburg 1901, S. 134 hält es aber für geratener, hier lieber parallele Entwicklungen als gemeinsames Erbe der indogermanischen Urzeit zu erblicken. Auch A. Heusler (*Zeitschrift für deutsches Altertum,* 46. Bd., 1902, S. 216) meint: ‚Selbst wenn die Ähnlichkeit größer wäre als sie ist, mehr als eine parallele Entwicklung bei Indern und Nordgermanen könnte man nicht wohl annehmen. Handelt es sich hier doch nicht um primitive Gattungen wie die Zaubersprüche.' Das meine ich auch.

[2] *Die Lieder der Edda,* herausgegeben und erklärt von B Sijmons, Halle a. S. 1906, Einleitung S. clx. Im wesentlichen in demselben Sinne äußerte er sich auch schon in Paul-Braunes *Beiträgen zur Geschichte der deutschen Sprache und Litteratur* iv, 1877, S. 168 ff.

[3] ‚Der Dialog in der altgermanischen erzählenden Dichtung', *Zeitschrift für deutsches Altertum,* 46. Bd., 1902, S 189 ff.

[4] Wilhelm Jordan, *Die Edda,* Frankfurt a. Main 1889, S. 59 sagt mit Bezug auf Vafthrudnismal: ‚Das Lied möge also zu jenen Festgesängen gehört haben, welche zur Feier der alljährlichen Siege Odins und Thôrrs als der Götter des

lich hervor, daß das Wesentliche an den Eddaliedern in der ‚gemischten Form‘ nicht das ist, daß in Prosa und Vers, sondern daß durch Reden erzählt wird. Schon der geringe Umfang der Prosaeinlagen bei Dichtungen wie Skirnisför gestatte es nicht, ‚von Prosaerzählung mit Redeversen‘ zu sprechen. Allerdings macht Heusler das wichtige Zugeständnis, daß diese Dialoglieder von Anfang an einer Prosaeinleitung bedurften.[1] Ebenso erkennt er die Bezeichnung ‚gemischte Form‘ für die Saga mit eingestreuten Liedstrophen (*lausavísur*) als berechtigt an.[2] Auch Sijmons gibt für die Lieder der Sigurdharsaga zu, daß die Prosa alt sei, und daß diese Sammlung sich ‚einer Saga mit eingestreuten *lausavísur*‘ nähere.[3]

Die Frage nach dem Alter und der Echtheit der Edda-Prosen muß natürlich den Germanisten zur Entscheidung überlassen bleiben. Aber selbst wenn wir denjenigen Forschern folgen, welche sich gegenüber den Prosen der Eddalieder skeptisch verhalten, können wir doch als feststehend annehmen, daß es zwei Arten erzählender Dichtung in der alten nordgermanischen Poesie gegeben hat: 1. Die aus Reden bestehende Ballade, in der alles durch die Reden mitgeteilt wird und die höchstens einer Einleitung in Prosa bedurfte; 2. die Prosaerzählung, die nur gelegentlich durch Liedstrophen unterbrochen wird. Ich glaube, daß wir diese beiden Gattungen auch in der altindischen Dichtung unterscheiden können. Eine Dichtung wie die von Yama und Yamī oder von Purūravas und Urvaśī möchte ich zur ersteren Gattung rechnen, während das Śunaḥśepa-Ākhyāna zur Gattung der ‚Saga‘ gehören dürfte.

Himmels und des Gewitters über die Wintergewalten vorgetragen und zuweilen selbst dramatisch aufgeführt wurden‘ Über die schon oben erwähnte Verwendung der Eddalieder als Tanzlieder bei den Färöern handelt v. Schroeder S. 84 ff. und er vermutet auch (S. 88 f.), daß die dialogischen Eddalieder ‚als kleine Dramen, also altgermanische Mysterien agiert wurden‘.

[1] A. a. O. S. 210 Anm.

[2] A. a. O. S. 216 f. Wo die Strophen dichter aufeinander folgen, nähern sie sich wohl äußerlich dem reinen Dialoggedicht. Die Möglichkeit der Ableitung des Redeliedes aus der Saga mit lausavísur ist aber nach Heusler ausgeschlossen.

[3] A. a. O. S. clxii.

Jedenfalls scheint mir die Annahme der ‚gemischten Form‘ für das altindische Ākhyāna umso berechtigter zu sein, als tatsächlich die Mischung von Prosa und Vers in Indien zu allen Zeiten sehr beliebt gewesen ist. Wir finden sie in der klassischen Sanskritliteratur vor allem in großem Umfang in der Fabel- und Märchendichtung, wo die erzählende Prosa fort und fort durch poetische Sprüche unterbrochen wird und wo ein Vers, der die ‚Moral‘ der Geschichte enthält und deren Inhalt in knappster Form andeutet, gleichsam als Überschrift dient. Wir finden sie aber auch im Drama, wo die Konversation in Prosa geführt wird, während lyrische, didaktische und beschreibende Strophen den Fluß der Rede fortwährend unterbrechen. Daß die Gattung der Campū — einer Form des Kunstepos, in der Prosa und Vers gemischt erscheint — sehr beliebt war, beweisen die zahlreichen Handschriften von Werken wie Bhāratacampū, Campūrāmāyaṇa und Nalacampū, die wir in den Katalogen verzeichnet finden. Aber auch in recht altertümlichen Stücken des Mahābhārata finden wir bereits diese Mischung von Versen mit einer — oft rhythmischen — Prosa.[1] Und wiederum in den buddhistischen Nikāyas, insbesondere im Saṃyutta-Nikāya, begegnen uns in der Prosa der Predigten zahlreiche metrische Gāthās, die zum Teil Sprüche ethischen Inhalts sind, zum Teil aber auch die dialogischen Bestandteile erzählender Dichtungen enthalten. Beispiele sind die schönen, von E. Windisch übersetzten Balladen des Mārasaṃyutta und Bhikkhunīsaṃyutta.[2] Aber die gesamte buddhistische Literatur, sowohl das Pali-Tipiṭaka als auch die buddhistischen Sanskrittexte, ist reich an Beispielen für die Mischung von Versen mit Prosa. Ich erwähne hier gar nicht die Jātakas. Denn von diesen sind nur die Gāthās alte Bestandteile des Tipiṭaka, während die uns überlieferte Prosa nur dem Kommentar angehört. Daß auch schon die Gāthās in alter Zeit von einem Prosa-Rahmen umgeben waren, der uns in dem Jātaka-Kommentar wenigstens teil-

[1] Vgl. E. Washburn Hopkins, *The Great Epic of India,* New York 1901, S. 266 ff. Auch E. Windisch, Māra und Buddha, Leipzig 1895, S. 224.

[2] Māra und Buddha, S. 87 ff., 132 ff.

weise erhalten ist, ist zwar wahrscheinlich genug, doch immerhin nicht ganz sicher. Aber auch schon die vedische Literatur bietet uns sichere Beispiele einer Mischung von Prosa und Versen. Wir finden sie in einigen Upaniṣads, vor allem aber in den Ākhyānas von Śunaḥśepa im Aitareya-Brāhmaṇa und von Purūravas und Urvaśī im Śatapatha-Brāhmaṇa. Denn ich kann nicht glauben, daß wir es hier nur mit einem priesterlichen Kommentar zu tun haben. Das Śatapatha-Brāhmaṇa gibt die Ṛg-Verse nicht als ‚Zitate' ‚zur Bestätigung seines Ākhyāna',[1] sondern die Schreiber der Handschriften verweisen auf den Ṛgveda, wo das Gespräch, von dem sie nur Anfang und Ende abschreiben, vollständig zu finden sei. Der Verfasser der Erzählung im Śatapatha-Brāhmaṇa dachte sich jedenfalls das ganze Gespräch, das Uktapratyuktam von 15 Versen, als Bestandteil des von ihm erzählten Ākhyāna. Noch deutlicher scheint es mir bei der Śunaḥśepa-Dichtung zu sein, daß wir hier tatsächlich, wie es im Aitareya-Brāhmaṇa heißt, ein mit Ṛgversen und Gāthās ausgestattetes Ākhyāna[2] vor uns haben, wie es die Priester bei der Königsweihe vorzutragen pflegten. Die Prosa dieser Dichtung ist ein so schönes Beispiel naiver alter Erzählungskunst, daß ich mich nicht entschließen kann, in ihr nur einen priesterlichen Kommentar zu sehen. Die Verse verlangen hier auch durchaus eine verbindende Prosa; als ‚Wechselgesang', ‚der von Anfang an keine prosaischen Einlagen hatte',[3] wäre die Śunaḥśepa-Dichtung einfach unverständlich.

Wenn aber die Mischung von Prosa und Versen als eine Dichtungsart in Indien so reichlich bezeugt ist, dann ist es wohl keine zu kühne Hypothese, wenn man — mit Oldenberg — diese Form der Dichtung auch für die Zeit des Ṛgveda voraussetzt und manche der Dialoglieder episch-mythischen und besonders episch-historischen

[1] Joh. Hertel, *WZKM.* xviii, S. 149.

[2] Ähnlich sagt Yāska (Nirukta iv, 6), daß es in bezug auf die Trita-Legende (Ṛv. i, 105) einen aus Itihāsa, Ṛgversen und Gāthās gemischten vedischen Text gebe (*tatra brahmetihāsamiśram ṛṅmiśraṃ gāthāmiśram bhavati*).

[3] Hertel a. a. O. S. 148.

Inhalts als Bruchstücke solcher Ākhyānas zu erklären sucht. Damit ist nun freilich nicht gesagt, daß diese Erklärung immer gelingen muß oder Oldenberg immer gelungen ist. Nur das sei nochmals wiederholt, daß wir uns der Ākhyānatheorie als eines Mittels der Veda-Interpretation nicht entschlagen dürfen, wenn wir auch die v. Schroedersche Hypothese als ein neues Mittel zur Erklärung mancher vedischer Hymnen gerne den bisherigen Interpretationsmitteln hinzufügen.

Wenn man aber auch manche der Dialoglieder des Ṛgveda auch weiterhin als Ākhyānas — sei es als dialogische Erzählungen mit oder ohne (zu ergänzende) prosaische Einleitung, sei es als zu einer verloren gegangenen Prosaerzählung gehörige Einlagverse[1] — ansieht, so braucht man deshalb nicht darauf zu verzichten, sie zum Kult in Beziehung zu setzen. Wir wissen aus der Ritualliteratur, daß bei verschiedenen religiösen Festen auch Dichtungen episch-historischen Inhalts vorgetragen wurden. ‚So gehörte zu der ein Jahr lang währenden Vorfeier des großen Pferdeopfers der tägliche Vortrag von Götter- und Heldensagen. In einer alle zehn Tage sich immer wiederholenden Reihenfolge wurden Geschichten von bestimmten Göttern und Heroen erzählt; und auch zwei Lautenspieler, ein Brahmane und ein Krieger waren anwesend, welche in selbstgedichteten Versen (*gāthās*) der eine die Freigebigkeit, der andere die Kriegstaten des Fürsten, der das Opfer feierte, verherrlichten. Die Lautenspieler, welche zur Laute einen wirklichen König oder den Soma als den König der Brahmanen besangen, durften auch bei der Zeremonie der Haarscheitelung nicht fehlen, welche im vierten Monate der Schwangerschaft mit einem Opfer für das Gedeihen der Leibesfrucht an der hoffenden Mutter vollzogen wurde. Auch nach dem Leichenbegängnis war es alte Sitte, . . . daß die Leidtragenden . . . durch den Vortrag alter Itihāsas oder Purāṇas zerstreut und getröstet wurden. Und wenn nach einem Todesfall oder einem sonsti-

[1] Es liegt kein Grund vor, den Ausdruck Ākhyāna, ‚Erzählung, Ballade‘, nur auf die ‚gemischte Form‘ zu beschränken.

gen schweren Verlust zur Abwehr weiteren Unglücks das alte Herdfeuer hinausgetragen und ein neues Feuer im Hause durch Reiben von Hölzern entzündet worden war, da saßen die Mitglieder der Familie, das Feuer in Glut erhaltend, bis in die stille Nacht hinein, indem sie sich Geschichten von altgewordenen Leuten und Itihāsas und Purāṇas von glücklicher Vorbedeutung erzählen ließen.'[1] Bādarāyaṇa[2] erklärt zwar, daß die in den Upaniṣads vorkommenden Erzählungen nicht beim ‚Pāriplava' — so heißt die in einem zehntägigen Turnus sich wiederholende Rezitation von Erzählungen beim Pferdeopfer — zu verwenden sind, sondern nur als Einleitungen zu den vorgetragenen Lehren (Vidyās) dienen. Daß aber auch die Upaniṣad-Erzählungen bei festlichen Anlässen vorgetragen wurden, beweist die Kaṭha-Upaniṣad (I, 3, 16 f.), die demjenigen, der das Upākhyāna von Naciketas in einer Brahmanenversammlung (*brahmasaṃsadi*) oder bei einem Śrāddha vorträgt, ewige Seligkeit verspricht. Und auch Manu (III, 231 f.) schreibt vor, daß man bei Manenopfern nicht nur Brahmodyas veranstalten, sondern auch vedische Texte, Gesetzbücher, Ākhyānas, Itihāsas, Purāṇas und Khilas vortragen lassen solle. Mit den Brahmodyas, den aus Fragen und Antworten bestehenden Rätseln, die als Unterhaltung zwischen den Priestern bei verschiedenen Zeremonien vorgeschrieben werden,[3] haben die dialogischen Erzählungen, wie schon Koegel[4] bemerkt hat, vieles gemein; und sowie die eristische Rätsel- oder Frage- und Antwort-Dichtung — diese findet sich auch, dem indischen Brahmodya ziemlich genau entsprechend, bei den Germanen — ursprünglich dazu diente, die Festversammlung über den Sinn von Mythen und den Zweck von Riten aufzuklären, so mögen auch dialogische Ākhyānas, wenigstens die mythischen Inhalts, ähnlichen Zwecken gedient haben. Bei den Indern kam allerdings noch etwas dazu. Der Vortrag von Er-

[1] M. Winternitz, *Geschichte der indischen Litteratur* I, 259 f.

[2] *Vedānta-Sūtras* III, 4, 23.

[3] Vgl. Śatapatha-Brāhmaṇa IV, 6, 9, 20; XI, 5, 3; XIII, 2, 6, 10 ff.; 5, 2, 11 ff.

[4] *Geschichte der deutschen Litteratur* I, 1, S. 96 ff., Koegel schreibt auch das Brahmodya der indogermanischen Urzeit zu (a. a. O., S. 64).

zählungen gehörte auch zu den ‚Maṅgalas', d. h. zu den Dingen, die bei festlichen Anlässen von guter Vorbedeutung sind. Noch heute lauschen die Frauen in Bengalen, um sich eheliches Glück zu sichern, dem Vortrage der Sāvitrīdichtung.

Es fügen sich also auch Ākhyānas, dialogische und erzählende Dichtungen, in das Ritual ebenso gut ein, wie dramatische Aufführungen. Und wenn wir auch weiterhin manche Hymnen des Ṛgveda als Ākhyānas auffassen, brauchen wir sie deshalb nicht zur ‚weltlichen Dichtung' zu rechnen, sondern wir können mit gutem Grunde annehmen, daß auch diese Ākhyānas bei Opferfesten vorgetragen oder gesungen wurden. Wir dürfen ja nie vergessen, daß die ältesten Dichtungen der Völker nur für Hörer und nicht für Leser bestimmt sein konnten. Schwerlich entstanden sie in der Stille und Einsamkeit der Hütte oder des Waldes. Sicher aber hatten sie nicht den Zweck, von einzelnen ‚Literaturfreunden' in stiller Zurückgezogenheit genossen zu werden, sondern — das lehren uns die völkerkundlichen Tatsachen — sie waren bestimmt, bei großen Festversammlungen, Aufzügen und Umzügen, namentlich solchen zu religiösen Zwecken, vorgetragen zu werden. Zum mindesten sind Einzeldichtungen — etwa einzelne Arbeitslieder, Liebesgesänge oder Wiegenlieder —, soweit es solche gegeben haben mag, nicht erhalten geblieben und kommenden Geschlechtern überliefert worden. Was erhalten blieb, das war Gemeinschaftsdichtung, d. h. zu gemeinschaftlichem Vortrag bestimmte Dichtung, die bei öffentlichen Anlässen, bei Zaubertänzen, Erntefesten mit Reigen und Umzügen, bei Jünglingsweihen, bei Totenfeiern, beim Zug in die Schlacht, bei Siegesfeiern, bei Manenopfern u. dgl. m. gesungen, vorgetragen und zum Teil auch mimisch dargestellt wurde. Bei solchen Anlässen werden aber Dichtungen der verschiedensten Art zur Geltung gekommen sein, wobei unsere Einteilung in literarische Gattungen noch gar nicht zurecht bestehen kann. Ebenso wie Musik, Gesang und mimischer Tanz nicht als getrennte Künste bestanden, sondern unlöslich ineinander verwoben waren, so gab es nicht Lyrik, Epos und Drama, sondern alle diese Gattungen waren in einer Art chorischer Poesie,

wie sie schon K. Müllenhoff[1] angenommen hat, in ihren Keimen vereinigt. Da gab es wohl Vorsänger, Chor und Wechselgesänge; und zu allen Gesängen gab es reichliche Handlung. Nicht nur die Dialoglieder, soweit wir sie als kultliche Dramen auffassen, sondern auch die Opfergesänge und Zauberlieder des Veda waren von zahllosen rituellen Handlungen begleitet, genau so wie bei den mexikanischen Indianern mit dem Gesang fast immer Handlung verbunden ist.[2] Und ‚kultliche Dramen' — allerdings in einem etwas weiteren Sinne, als der Ausdruck von L. v. Schroeder gebraucht wird, nicht als literarische Kunstwerke, sondern als Mischung von religiöser Handlung und Poesie — hat es gewiß im vedischen Indien in noch viel größerem Umfange gegeben, als es L. v. Schroeder in seinem gehaltvollen Buche zu erweisen sucht. Aber neben den von Handlungen begleiteten Gesängen und Wechselgesängen, neben den ‚kultlichen Dramen', welche einen wesentlichen Bestandteil des Zeremoniells gebildet haben werden, muß es auch Erzählungen gegeben haben, mit deren Vortrag die Ruhepausen zwischen größeren Zeremonien ausgefüllt wurden. Aus den Angaben über das Pāriplava beim Pferdeopfer dürfen wir wohl schließen, daß diese Erzählungen in Prosa waren, die nur durch zur Laute gesungene Strophen gelegentlich unterbrochen wurde. Auch das Śunaḥśepa-Ākhyāna dürfen wir uns wohl in ähnlicher Weise teils (die Prosa) in einem Rezitativ vorgetragen, teils (die Gāthās) gesungen denken. Hingegen werden die dialogischen Erzählungen auch schon in alter Zeit — wie wir dies noch für die epischen Gedichte aus dem Rāmāyaṇa und aus dem Mahābhāṣya wissen — von mehreren Sängern mit verteilten Rollen vorgetragen worden sein. War dies der Fall, so mußten sich diese dialogischen Dichtungen dem Drama sehr nähern; und der Übergang von solchen Vorträgen zu einer Art von dramatischen Aufführungen ist so leicht, daß es vielleicht gar nicht möglich ist, eine

[1] *De antiquissima Germanorum poesi chorica*, Kiel 1847.

[2] Vgl. die soeben erschienene Abhandlung von K. Th. Preuss, ‚Dialoglieder des Rigveda im Lichte der religiösen Gesänge mexikanischer Indianer' (*Globus*, Bd. 95, 1909, S. 41 ff.).

scharfe Trennung zu machen und genau den Punkt anzugeben, wo das Epische aufhört und das Dramatische beginnt. Wenn Müllenhoff[1] sagt, daß die Typen des Dialogs und Monologs ‚ihrem Ursprung nach in den Festspielen des Volkes' wurzeln; wenn Oldenberg, der Hauptvertreter der Ākhyānatheorie, der Auffassung v. Schroeders ziemlich nahekommend, die Vermutung ausspricht, ‚daß uralte Vorstufen dramatischer Aufführungen, Darstellungen der Vorgänge mit verteilten Rollen, zu dieser Hervorhebung der Wechselreden in den Erzählungen den Anlaß und das Muster geliefert haben';[2] wenn Koegel von der altgermanischen, dialogischen Ballade sagt, daß sie ‚weit mehr nach dem dramatischen Spiel hindrängt, als nach dem epischen Liede des rhapsodischen Stils';[3] wenn auch E. Windisch[4] sagt: ‚Die Anfänge des Epos und des Dramas liegen eng beisammen'; — so beweisen alle diese Äußerungen meines Erachtens nur, daß es einen Punkt in der literarischen Entwicklung gibt, wo Episches und Dramatisches kaum voneinander zu trennen sind.

Ich komme zum Schlusse. Nach den vorstehenden Ausführungen sind nicht alle Dialoglieder des Ṛgveda auf dieselbe Weise zu erklären; sondern die einen sind Balladen, in denen alles durch Reden in Versen erzählt wird, die nur zuweilen einer Prosaeinleitung bedürfen; andere sind die poetischen Bruchstücke einer aus Versen und einer nicht überlieferten Prosa gemischten Erzählung; und wieder andere sind als Strophen aufzufassen, die zu kultlichen Dramen gehören.

L. v. Schroeder gebührt das große Verdienst, diese letztere Gattung vedischer Dichtungen entdeckt und damit der Vedainterpretation einen wesentlichen Dienst geleistet zu haben. Das ist aber keineswegs das einzige fruchtbare Ergebnis seines überaus anregenden Buches. Es zeigt vor allem wieder einmal, daß die Anwendung der Ethnologie auf philologische Probleme sich als überaus

---

[1] *Zeitschrift für deutsches Altertum*, Bd. 23, 1879, S. 152.

[2] *Die Literatur des alten Indien*, Stuttgart und Berlin 1903, S. 46.

[3] *Grundriß der germanischen Philologie* II², S. 50.

[4] *Māra und Buddha*, S. 223.

fruchtbar erweist. Es zeigt ferner, daß die von Adalbert Kuhn inaugurierte vergleichende indogermanische Mythenforschung nicht aufzugeben ist, sondern fortgeführt zu werden verdient und zu schönen wissenschaftlichen Erfolgen führen kann. L. v. Schroeder verweist mehrmals auf ein von ihm zu erwartendes Werk über arische Religion und Mythologie, in dem manche der in dem vorliegenden Buche nur gestreiften Probleme ausführlich behandelt sein sollen. Möge es ihm bald gegönnt sein, uns dieses große Werk zu schenken!

Nachtrag zu S. 114.

Erst während der Korrektur des vorstehenden Aufsatzes ist die eingehende Besprechung des v. Schroederschen Buches durch A. B. Keith (im Januarheft des *Journal of the Royal Asiatic Society* 1909, S. 200 ff.) erschienen. Durch diese wurde ich erst auf die leider von mir ebenso wie von L. v. Schroeder übersehene Abhandlung Bloomfields (*ZDMG*, Bd. 48, 1894, S. 541 ff.) über das Gedicht von Mudgala und Mudgalānī aufmerksam. (Es ist eine unangenehme Erfahrung, daß einem oft gerade diejenigen Arbeiten, die am nächsten zur Hand sind, durch des Zufalls Tücke entgehen.) Wenn auch die Ausführungen Bloomfields zur Erklärung des Liedes sehr wenig Positives beitragen, so sind sie doch geeignet, den Glauben an Geldners Auffassung zu erschüttern. L. v. Schroeders Erklärung fußt aber so sehr auf der Geldners, daß ihre Wahrscheinlichkeit in demselben Maße verringert wird, als sich gegen die Geldnersche Deutung Bedenken erheben. Nichts ist beherzigenswerter, als das Wort Bloomfields (a. a. O., S. 543 Anm.): ‚Confident assertion is surely out of place in such cases'. Mit andern Worten: Der Boden, auf dem sich die Vedainterpretation noch immer bewegt, ist — Glatteis.

Anzeigen.

HERTEL J., *The Pañcatantra,* a collection of ancient Hindu tales, in the recension, called pañcākhyānaka, and dated 1199 A. D., of the Jaina monk Pūrṇabhadra, critically edited in the original Sanskrit (*Harvard Oriental Series,* vol. 11). Cambridge, Mass., 1908. XLVIII und 296 S., gr. 8⁰, M. 6·27.

Unter den zahlreichen, man könnte fast sagen zahllosen, Rezensionen des Pañcatantra nimmt der sogenannte textus ornatior einen hervorragenden Platz ein, weil wir, dank den Arbeiten HERTELS, besonders seiner in den Berichten der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften vom Jahre 1902 erschienenen Abhandlung ‚Über die Jaina-Rezensionen des Pañcatantra', wissen, wann und von wem sie verfaßt wurde, und uns außerdem in der glücklichen Lage befinden die Vorlagen des Verfassers zu kennen, so daß wir also imstande sind, gleichsam in die geistige Werkstatt des Bearbeiters zu blicken und ihn auf Schritt und Tritt zu kontrollieren. Die ersten neun Erzählungen des 1. Buches wurden von KOSEGARTEN im Jahre 1859 veröffentlicht; dann schickte vor einigen Jahren R. SCHMIDT den vollständigen Sanskrittext an Prof. LANMAN, den Herausgeber der Harvard Serie, und dieser Text wurde schließlich von HERTEL mit Hilfe von neuem Handschriftenmaterial revidiert und liegt hier vor. Über die neuen Hilfsmittel, sowie über das Verhältnis des endgültig konstituierten Textes zu SCHMIDTS Arbeit, die durch dessen deutsche

Übersetzung, über die ich im *Allgem. Literaturblatt* vom 15. Nov. 1902 berichtet habe, repräsentiert ist, verspricht HERTEL in einem weiteren Bande das Nötige mitzuteilen und ich enthalte mich daher jetzt auf das letztere näher einzugehen. Dagegen ist bezüglich der äußeren Form des Textes einiges zu bemerken, da hiedurch auch prinzipielle Fragen des modernen Buchdrucks berührt werden. Für den, der das Werk mit dem kritischen Auge des Fabelforschers liest, ist es allerdings sehr bequem, daß die Rahmenerzählung mit kleineren Typen gedruckt ist als die Fabeln und daß außerdem bei den letzteren die Einschachtelungen zweiten, dritten und vierten Grades durch eine ein-, zwei- und dreifache Wellenlinie am linken Rande der Zeilen gekennzeichnet werden. Aber meinem Gefühle will trotzdem dieser Vorgang nicht zusagen, da dadurch die Einheitlichkeit der Arbeit des alten Jainagelehrten, für den gewiß Rahmen und Fabeln von gleicher Bedeutung waren, zerstört wird. Und muß denn bei einem Werke der Phantasie, das ja häufig einer anscheinenden Regellosigkeit seinen Reiz verdankt, jeder Bestandteil rubriziert und etikettiert sein?

Anders verhält es sich mit den Vorschlägen LANMANS, welche ein leichteres Verständnis des Textes besonders für den Anfänger, dem dieses Buch eine willkommene Lektüre sein wird, bezwecken. Vor allem die Worttrennung, die überall außer bei der Krasis, in welchem Falle ein Zeichen unter oder ober dem Mischvokale darauf aufmerksam macht, streng durchgeführt ist. Die Verständlichkeit gewinnt natürlich dadurch außerordentlich und es hat wohl jeder Indianist schon Gelegenheit gehabt mit Zweifeln und Mißverständnissen, wie sie aus der Gewohnheit der kontinuierlichen Schreibweise entstehen und von denen LANMAN (S. XXXIX ff.) eine Anzahl aus vedischen und anderen Texten anführt, sich herumzuschlagen. Nur kann ich dem verehrten Herausgeber nicht beistimmen, wenn er (S. XXXIII) das *s* von *askṛta, saṁskṛta* etc. als durch falsche Auffassung von Formen wie *niṣkṛta* entstanden ansieht, während ich im Gegenteile das *s* von *nis* als sekundär betrachte, wie im lat. *abs* neben *ab* etc. (Siehe meinen Aufsatz im *Archiv f. slavische Philologie*

viii, S. 397). *Devānāṁpriya* darf nicht getrennt werden, wie es Hertel (S. 104, Z. 2 und Glossar) macht, da es ein *aluksamāsa* oder syntaktisches Kompositum ist (Siehe das Vārttika 3 zu Pāṇini vi, 3, 21). Neben dem einfachen und doppelten Abteilungsstrich verwendet Hertel noch den *ardhadaṇḍa*, einen kürzeren Strich, der in Kaschmirer Handschriften vorkommt. Ich halte dies bei dem einfachen Satzbau des Sanskrit für überflüssig, abgesehen davon, daß er sich für das Auge zu wenig vom einfachen *daṇḍa* unterscheidet. Außerdem verwendet der Herausgeber dieses neue Zeichen auch zur Bezeichnung der Cäsur im *S'loka* und in der *Āryā*. Daraus ergibt sich die Inkonsequenz, daß einesteils, in der Prosa, der Sandhi davor unterbleibt, andernteils, im Verse, die phonetische Verbindung stattfindet, z. B. S. 1, Z. 8 *bhavadbhiḥ* ', gegen Z. 11 *mūrkhebhyo* '. Der Cäsurstrich zerreißt außerdem mehrere Male ein Kompositum, z. B. Buch i, Vers 138 und 414 und wird doch auch in den klassischen Texten nicht angewendet; er scheint mir daher überflüssig zu sein. Dagegen finde ich es sehr praktisch, daß die Namen der Versmaße bei jedem Verse angegeben sind, da gerade diese dem Anfänger viel Schwierigkeit zu verursachen pflegen. Wenn Lanman (S. xxxviii) meint, daß die Orthographien तमप und तम् अप dieselbe Aussprache involvieren, so muß ich dem widersprechen, da der Buchstabe अ ein *a* mit hörbarer Öffnung des Glottisverschlusses, d. h. dem Spiritus lenis der Griechen, dem Hamze der Araber, bezeichnet, wie z. B. in ‚Hut ab', während bei der Aussprache des ‚inhärierenden' *a* von म ein solcher ‚Einsatz' nicht stattfindet, da die Stimmbänder beim Übergang vom tönenden *m* zum *a* ohne Unterbrechung weiter schwingen. Geht einem solchen ‚selbständigen' *a* ein anderer Vokal z. B. *o* voraus, so kann der Diphthong *o͡a* entstehen, und diese Aussprache ist es, die die Inder mit dem Avagraha bezeichneten und die also historisch in der Mitte zwischen der Trennung der beiden Laute und der Elision des *a* steht, so daß wir also die Reihenfolge: को अर्थः *ko 'arthaḥ*, कोऽर्थः *ko͡arthaḥ*[1] und कोर्थः *korthaḥ* erhalten. Der Avagraha ist übrigens graphisch

[1] In der Metrik gilt *o͡a* als eine Silbe.

nichts anderes als die linke Hälfte des श. Damit erledigen sich die Bemerkungen Lanmans auf S. xxxviii § 3. Daß die Verse von der Prosa getrennt gedruckt wurden, hätte gar keiner speziellen Rechtfertigung bedurft und ich möchte mir zu S. xxiv nur noch hinzuzufügen erlauben, daß in indischen Handschriften, wenn auch die Verse mit der Prosa in fortlaufenden Zeilen geschrieben sind, am Ende derselben häufig ein einfacher oder doppelter Strich oder ein solcher mit einer Zahl angewendet wird.

Schließlich noch eine prinzipielle Bemerkung. Auch ich bin mit dem Herausgeber (S. xxx) ein Anhänger des ‚made easy for beginners' und von diesem Gesichtspunkte aus befolge ich in meinen Vorlesungen die Praxis, in den ersten Lektionen die Worte eines Satzes ohne Sandhi zu lehren, natürlich mit Ersetzung des Visarga durch Zischlaute. Später erst nehme ich schrittweise die verschiedenen euphonischen Veränderungen durch, wobei die noch nicht gelehrten vorläufig noch immer in ihrer Pausaform stehen bleiben, mit andern Worten, ich lasse die Padaform gradatim in die Saṁhitā übergehen, zuerst das *s*, dann die Nasale, die andern Konsonanten und schließlich die Vokale. Nichts pflegt ja den Anfänger so sehr abzuschrecken, als die komplizierten Vorschriften über die Veränderungen des Aus- und Anlauts. Ihm und auch dem Geübteren das Verständnis eines Textes zu erleichtern ist, ich möchte fast sagen, berufliche Pflicht des Herausgebers und in diesem Sinne begrüße ich das vorliegende typographisch prächtig ausgestattete Werk auf das wärmste.

J. Kirste.

M. G. Maspero — *Les Mémoires de Sinouhit* transcrits et publiés — Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'Archéologie orientale — mdccccviii. — Tome premier.

Publications de l'Institut français d'Archéologie orientale. — *Bibliothèque d'Études* publiée sous la direction de M. Émile Chassinat, Directeur de l'Institut français d'Archéologie orientale.

Es war ein schon lange gehegtes pium desiderium, welches M. E. Chassinat mit dieser Publikation in die Tat umgesetzt hat. Die ‚Urkunden' haben ja nun eine treffliche Bearbeitung gefunden; aber die Anzahl der nicht direkt historischen Standarttexte der ägyptischen Literatur, welche ziemlich zerstreut sind, die muß man immer noch an allen Enden zusammensuchen. Da war es nun ein ausgezeichneter Gedanke von Chassinat, diese Texte in eine einheitliche Serie von Büchern zusammenzufassen. Und die Art und Weise, wie sich Chassinat diese Publikation denkt, ist meiner Ansicht nach für dieses Unternehmen die denkbar beste. Sie bezweckt nach einer Einleitung über die Vorarbeiten natürlich in erster Linie eine klassische Ausgabe des Textes selbst, sodann aber auch die Feststellung seiner grammatischen Eigenheiten und nicht zum letzten zu jeder Publikation ein Spezialwörterbuch.

Was nun insbesondere den ersten Band betrifft, der mit der Sinuheerzählungen die ganze Reihe der geplanten Publikationen inauguriert, so hat derselbe in Maspero einen — wie nicht anders zu erwarten — trefflichen Bearbeiter gefunden. Gewidmet ist das Werk A. H. Gardiner, welcher die im Winter 1895—96 in der Nähe des Ramesseums gefundene neue Handschrift der Sinuheerzählung von Fl. Petrie erhalten hatte. Gardiner[1] hatte sofort nach der von Ibscher vorgenommenen Aufrollung des Papyrus die Wichtigkeit desselben erkannt. In selbstloser Uneigennützigkeit hatte er seine von der dem ägyptischen Museum zu Berlin verehrten Handschrift gemachte Transkription für die Sinuhit-Ausgabe zur Verfügung gestellt (publiziert pp. 33—41). Durch die Entdeckung dieses wichtigen Textes war eine Gesamtausgabe aller Paralleltexte der Sinuheerzählung umsomehr gerechtfertigt, als wir nun neben Gardiners Handschrift noch die Texte der Ostraka 27419 des Museums in Kairo und 5629 des British Museums, sowie den Papyrus Nr. 1 im Berliner Museum, Papyrus Amherst und Papyrus Golenischeff besitzen, welche an verschiedenen Orten publiziert sind. Maspero bespricht die gramma-

[1] A. H. Gardiner, ‚Eine neue Handschrift des Sinuhe-Gedichtes (*Sitzungsb. der k. preuß. Akad. der Wissensch.* 1907, p. 142 ff.).

tischen Eigenheiten der Texte, deren Sprache etwa die des Papyrus Westkar ist (p. xxxii ff.). Das Verhältnis der einzelnen Handschriften, welche sich gegenseitig zum Teil ergänzen, wird sehr eingehend behandelt (bes. in den Abschnitten iv ff.). Die gesamte Literatur dieses Stoffes führt Maspero mit peinlicher Genauigkeit an, dessen Bearbeitung sich bisnun hauptsächlich an die Namen von Chabas, Erman, Goodwin, Griffith, Maspero und Petrie knüpft (vgl. bes. p. xlvi ff.).

Nach diesen auf zirka 50 Quartseiten gegebenen einleitenden Bemerkungen gibt Maspero alle neu revidierten Texte in extenso mit seinem wertvollen Kommentar wieder; es ist mir nicht möglich, hier auf die Einzelheiten des in Fülle gebotenen Interessanten näher einzugehen, das nicht nur in allem Besprochenen, sondern auch in dem auf das genaueste gearbeiteten Glossar (mit Stellennachweis) zu finden ist. Letzteres wird auch dann seine Wichtigkeit beibehalten, wenn das Berliner ägyptische Wörterbuch erschienen sein wird, da wir in ihm und in den folgenden Bänden wertvolle Spezialwörterbücher zu den betreffenden Texten haben werden.

Alles ist überaus handlich und praktisch angelegt, so daß das jeweils Interessierende immer leicht und bequem zu finden ist. Wir werden mit dieser Sammlung klassischer Textausgaben zugleich trefflich zu benutzende Handbücher haben.

N. Reich.

Kleine Mitteilungen.

Der gemeinsemitische Ausdruck für ‚Zunge' — ein nomen agentis. — In den fünf am meisten betriebenen und am besten bekannten semitischen Sprachen, nämlich im Arabischen, Äthiopischen, Hebräischen, Aramäisch-Syrischen und Assyrischen kommt für ‚Zunge' eigentlich nur ein und dasselbe Wort vor, das sich bloß den Lautgesetzen entsprechend verschieden zeigt: wir haben arab. لِسَان (*lisân*), äth. ልሳን፡ (*lesân*), hebr. לָשׁוֹן (*lāšôn*), aram. לִשָּׁן (*liššân*), resp. syr. ܠܶܫܳܢܳܐ (*leššânā*) und assyr. *lišânu*. In den Wörterbüchern finden wir alle diese Ausdrücke immer unter einer Radix *lsn* (*lšn*) verzeichnet,[1] und zwar vom lexikographischen Standpunkte aus nicht mit Unrecht, weil in den einzelnen Sprachen die Wurzelbuchstaben *lsn* (*lšn*) sich nicht bloß in unserem Worte, sondern auch in anderen Weiterbildungen nachweisen lassen. In seinem *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen* führt BROCKELMANN im § 133 a dort, wo er Beispiele für die Verwendung der Nominalform *qitâl* im Sinne eines Nomen instrumenti et vasis[2] gibt, auch den Ausdruck für Zunge als wahrscheinlich dahin gehörig an. Sieht man jedoch genauer zu, so entpuppen sich die in den einzelnen semitischen Sprachen vorkommenden Ableitungen von der ‚Wurzel' *lsn* (*lšn*) durchwegs als denominativ, also als erst von dem fertigen Nomen *lisân* deriviert. Wie ist aber *lisân* entstanden? Sollte es wirklich zur Radix *lsn* gehören? Die Sprachen fühlen es freilich nicht, daß das *n* in *lisân* ursprünglich

[1] Vgl. GESENIUS G., *Thesaurus philologicus criticus linguae hebr. et chald. vet. test.*, S. 763 s. r. לָשַׁן: ‚rad. inusit., quae lingendi, lambendi significatum habuisse videtur, ut cognatae لسق لسب لسم F. לחשׁ لحس'.

[2] S. BARTH J., *Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen*, § 42 e.

nicht als dritter Wurzelbuchstabe zu fassen ist: das Arabische bildet von لسان bekanntlich sogar die inneren Plurale أَلْسُن und أَلْسِنَة, hält also das *n* für den dritten Radikal.

Im folgenden soll nun der Vermutung Raum gegeben oder vielmehr das Wort gesprochen werden, daß *lisân* nicht als eine Form *qitâl* zu nehmen und auf eine $\sqrt{lsn}$ zu führen, sondern in *lis* + *ân*, d. i. in einen Stamm resp. Stammrest *lis* und die im Bereiche des Semitischen so ziemlich überall wiederzufindende Ableitungssilbe *-ân* zu zerlegen sein dürfte.

Indem ich die Übereinstimmung von kopt. ⲗⲁⲥ Zunge[1] mit dem in *lis-ân* als erster Bestandteil steckenden *lis* hier streife — daß im Ägyptischen *nś* entspricht, tut nichts zur Sache, weil ja das Ägyptische bekanntlich *l* nicht besitzt und so koptischem ⲗ dort *r* oder *n* gegenüberstehen — muß ich hier darauf aufmerksam machen, daß in dem südsemitischen Idiom des Mahralandes, dem sogenannten Mehri, die ‚Zunge'[2] *lišîn* heißt und daß sich dieses *lišîn* ebenso in zwei Elemente auflösen läßt, nämlich in *liš* als den eigentlichen Stamm und das Suffix *-în*, das, wie wir gleich sehen werden, mit dem früher erwähnten *-ân* seiner ursprünglichen Funktion nach sich genau deckt und im Mehri, wie auch sonst auf semitischem Boden — wenigstens vereinzelt — aufzuspüren ist.

Um uns die den beiden Ableitungssilben *-ân* und *-în* im vorliegenden Falle zukommende Bedeutung klarzumachen, müssen wir in das Gebiet der kuschitischen Sprachen hinübergreifen. Da finden wir im Beḍauye[3] sowohl *-ân* als *-în* zur Bildung von nomina agentis

[1] Auch Gesenius, l. c., erinnert hieran.

[2] v. Jahn A., ‚Die Mehri-Sprache in Südarabien', *Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien*, Südarab. Expedition, Bd. iii, Wörterbuch s. v.

[3] S. Reinisch L., ‚Die Beḍauye-Sprache in Nordost-Afrika', *Sitz.-Ber. d. Kais. Akad. der Wiss.*, Bd. cxxviii, iii und vii, sowie Bd. cxxx, vii und Bd. cxxxi, iii; besonders Heft iv, S. 166 und 167, § 288 und S. 192 und 193, § 351. Die oben angeführten Beispiele stammen aus der hier zitierten Schrift, die dazu gegebenen Etymologien aus Reinisch L., ‚Wörterbuch der Beḍauye-Sprache'; einige andere aus dem Wörterbuche z. B. *alam-āna* Lehrer, Meister von *alam*, *lam* lehren (ad arab. عَلِمَ wissen, عَلَّمَ lehren), *bedl-āna* veränderlich von *bedil* ändern, verändern (cf. arab. بدل).

verwendet, und zwar erscheint ersteres als *-ána*, letzteres als *-íni* (und dann auch als *-ín*). Betrachten wir einige Beispiele, besonders solche, bei denen die Verwandtschaft der Wurzel mit einer semitischen sofort in die Augen springt, zunächst für *-ána*, z. B. *hadl-ána* eilig (arab. عَجْلَان) von *hadil* eilen (arab. عَجِلَ), *melh-ána* Wegweiser von *meláh* führen (vgl. äth. መርሐ፡ viam monstrare, ducere), *šehad-ána* Zeuge von *šehad* bezeugen (arab. شَهِدَ), *hāy-ána* lebendig (wie arab. حَيَوَان Tier, Lebewesen), *sālb-ána* Räuber von *selib* ausziehen (arab. سلب), *gadb-ána* zornmütig (arab. غَضْبَان) von *gadāb* sich aufregen (arab. غَضِبَ), *kesl-ána* Faulenzer, träge (arab. كَسْلَان) von *kesāl* träge sein (arab. كَسِلَ), *se-dhān-ána* Retter von *dehān* heil sein (äth. ድኅነ፡) und dann für *-íni*, z. B. *ū-sehar-íni* Zauberer (arab. سحر), *wū-ašnig-íni* der Henker (arab. شنق würgen, an den Galgen مُشَنَّقة hängen und خَنَقَ erwürgen), *wū-ašker-íni* der Trunkenbold (arab. سكر, besonders سَكْرَان) und da wieder speziell einige Nennwörter auf *-ín*, wie z. B. *budg-ín* der Maulwurf (Aufgräber) — Reinisch erinnert im ‚Wörterbuch der Beḍauye-Sprache', S. 42, s. v. an äth. ፈተከ፡ فتق بتك fidit, rupit —, *yīn* die Sonne (für *yi'īn* die leuchtende) — zu *yi'* licht, hell sein, glänzen —, *gulh-īn* Elle ‚welche mißt' neben *gulh-án*, *amnín* Muslim, gläubig (zu arab. آمن مُؤْمِن), *behal-ín* der viele Sprachen spricht (cf. äth. ብህለ፡), *ferh-ín* fröhlich (wie arab. فَرْحَان zu فَرِحَ), *hamis-ína* die bittere Koloquinte (Reinisch vergleicht arab. حمظل resp. حَنْظَل; vielleicht ist auch an arab. حَمُضَ sauer sein, werden, حَمْض bittere Salzpflanze, hebr. חָמִיץ zu erinnern).

Damit nun das im Vorstehenden über *-ân* und *-în* Vorgebrachte auch auf *lis-ân* und *liš-în* Anwendung finden könne, wäre im Weiteren nach Fällen auf semitischem Gebiete Umschau zu halten, bei denen diese beiden Ableitungssilben als in ähnlicher Weise wie im Beḍauye verwendet sich darbieten.

[1] Über dieses vergleiche man Barth, l. c., § 193—§ 207 und beachte besonders, was Barth gleich S. 316 unten sagt: ‚daß diese beiden Arten (nämlich 1. Substantiva, besonders Abstrakta und 2. Beschreibewörter) von vornherein verschiedenen Ursprungs gewesen seien, zwingt nichts anzunehmen'. Zur Entstehung von *-ân* vgl. Reinisch L., ‚Das persönliche Fürwort und die Verbalflexion in den chamito-semitischen Sprachen', *Kais Akad. d. Wiss.*, Schriften der Sprachenkommission, Bd. i.

Bleiben wir zunächst bei dem Suffixe *-ân*. An das syrische ܳܢܳܐ erinnernd,[1] das bekanntlich von allen Partizipien, die mit *m* anlauten (also nur nicht vom Peal), Nomina agentis bilden kann — z. B. ܡܫܰܒܚܳܢܳܐ Preisender (von ܡܫܰܒܰܚ), ܡܢܰܗܪܳܢܳܐ Erleuchter (ܡܢܰܗܰܪ) u. dgl. —, verweise ich auf die im Mehri sich zeigende interessante Tatsache, daß da die sonst nur in Lehnwörtern aus dem Arabischen, wie z. B. in *qorôn* Korân (arab. قرآن), *ẓamôn* durstig (arab. ظمآن) anzutreffende Ableitungssilbe *-ân* in der Gestalt von *-ône* als aktive Partizipalendung gebraucht wird, mit deren Hilfe die Sprache von jedem Zeitworte im Grundstamme eine Art von Mittelwort der Zukunft bilden kann, das, als Prädikat zu einem als Subjekt stehenden Substantivum oder Pronomen ohne Zuhilfenahme einer Kopula gestellt, den Sinn eines Verbum finitum bekommt. Man sagt z. B. *hêt ketbône* du wirst schreiben, *ḥeyb ketbône* der Vater wird schreiben.[2] Ursprünglich mag dieser Form gewiß bloß Präsensbedeutung zukommen, doch vom Präsens zum Futurum ist ja nur ein Schritt, und wie viele Sprachen gibt es nicht, die, den Gebrauch des Futurums als etwas Umständliches empfindend, dieses durch das Präsens ersetzen! Mit diesem Mehri-Partizipium auf *-ône* verglich schon von Maltzan[3] in durchaus zutreffender Weise die im Arabischen Verbaladjektiva bildende Form فَعْلَان. Man vergegenwärtige sich z. B. arab. فَرْحَان froh, كَسْلَان träge, غَضْبَان zornig, عَطْشَان durstig, ضَحْيَان sonnig u. dgl. und man wird zugeben müssen, daß solche Adjektiva im Arabischen, wenn sie auch bloß von Intransitiven verwendet zu werden pflegen, immerhin etwas Mittelwortartiges an sich haben.[4]

---

[1] Im Neusyrischen allerdings auch vom Peal aus, vgl. Nöldeke, *Grammatik der neusyrischen Sprache*, S. 106 oben: ܕܡܟ݂ܳܢܳܐ Schlafende (von ܕܡܝܼܟ݂ schlafend). Hiermit stimmt das gleich im folgenden zu erwähnende Mehri-Partizip auf *-ône* auffallend überein.

[2] Cf Beḍauye, Wörterbuch s. v. *ketib* schreiben: *ketbâna* Schreiber.

[3] S. *ZDMG* xxvii, ‚Arabische Vulgärdialekte', S. 276 oben und Jahn A., ‚Grammatik der Mehri-Sprache in Südarabien', S. 84 unten.

[4] Auch bei vielen anderen Bildungen auf *-ân* könnte man den ursprünglichen Sinn eines Partizipiums supponieren; ich denke z. B. an arab. رَحْمٰن Erbarmer, إِنْسَان Mensch (als der Gesellige, arab. أَنِسَ), حَيَوَان Lebendes, Tier (anders Barth, l. c., S. 335, § 203 b, vorl. Z. ‚Leben' daraus konkret ‚Lebender') — auch

Und nun kehren wir wieder zu mehri *lišîn* zurück. In dem *-în* liegt gewiß nichts anderes vor als jenes Suffix *-în*, das im Beḍauye, wie wir gesehen haben, neben *-ân* Nomina agentis und auch gewöhnliche Nennwörter bildet. In derselben Art wie im Beḍauye finden wir dieses *-în* auch im Mehri, allerdings nur an einer immerhin beschränkten Zahl von Substantiven, bei denen aber die ursprüngliche Bedeutung noch deutlich zutage tritt oder wenigstens durchschimmert, z. B. *tibrîn* weibliche Hyäne (wohl eigentlich ,die den Nacken zerbrechende', zu *tebôr* zerbrechen = arab. تَبَرَ), *firh-în* Stute (zu arab. فَرَسَ gehörig, mit *h* für *s*, eig. wohl ,die eilende, enteilende' eig. ,ausbrechende, ausreißende'), ähnlich *ma'w-în* Darm (zu dem entschieden arab. مِعًى, pl. أَمْعَاءٌ, äth. አማዑት, hebr. מֵעִים, syr. ܡܥܰܝܳܐ zu vergleichen ist) und andere wie *jalḥ-în* Muschel (das ich zu arab. جلح am Vorderhaupt beiderseits kahl sein, also glatt sein, stelle, cf. hebr. גלח scheren, die √ eig. glatt, nackt, kahl sein), *bšayn* Krähe für *bša'in* und dieses für *baš'în* (mit Diphthongisierung des *î* in *ay* nach dem ', von mir zu arab. بَشِعَ häßlich, widerwärtig sein, gestellt, vgl. auch بَشْعَة Pelikan). Die Ableitungssilbe *-în* findet sich übrigens auch sonst im Semitischen, allerdings ist ihre Funktion mit der von *-ân* noch nie ausdrücklich verglichen worden:[1] so z. B. hebr. שְׁכֵן

---

aus dem Hebr. und Assyr. ließen sich etliche Beispiele für diese eine uns hier interessierende Auffassung erbringen, z. B. hebr. קַדְמֹן östlich, אַחֲרוֹן posterior, חִיצוֹן exterior und dgl., die als denominative Nomina gefaßt werden, s. Kautzsch-Gesenius, *Hebr. Gramm.*, § 86, 2, sub 4; assyr. *mâšiḫân eḳli* Feldmesser, *ṣâbitânu* Häscher, *maḫirânu* Käufer, *šarraḳânu* Dieb, *targûmannu* Dolmetscher. — Ob nicht etwa bei Ableitungen wie قُرْبَان Opfer, قُرْآن Lesebuch an ein inneres Passiv zu denken wäre (,das zu Opfernde, das zu Lesende'), ähnlich wie im Amhar. die Form *qattālî* den Sinn eines aktiven, *qettālî* aber den eines passiven Partizips hat, cf. Prätorius, *Amhar. Gramm.*, § 205 a, z. B. ፈጣሪ፡ Schöpfer, aber ፍጡር፡ Geschöpf?

[1] Barth, l. c., erwähnt ein Suffix *în* bloß S. 349 in einer Anmerkung zum syr. Diminutivsuffix *-ōn* und verweist auf Nöldeke, *Syr. Gram.*, § 132, der *-în* für eine Nebenform von *-ōn* erklärt, aber den Zusatz hat: ,doch ist die Diminutivbedeutung des Suffixes (nämlich *în*) hier nirgends ganz sicher'. Auch Brockelmann, l. c., bringt *în* (und zwar nur das syr. *-înā*) in einer Anmerkung zum Diminutivum auf *-ân*, *-ôn*, § 217 c, Anm. 2. — NB. In seiner *Neusyr. Gramm.* sagt Nöldeke, S. 107, Z. 3: ,Eine alte Modifikation von *ân* (er meint damit das gewöhnliche Suffix *-ânā*) ist *ên* (*în*)'.

Messer (wo GESENIUS, *Handwörterbuch,* zwischen der I שׂבה und der I שׂכך schwankt, entschieden zu letzterer zu stellen als *qatl-în,* wie arab. سِكِّين als *qitl-în* zu سَكَّ abschneiden; also eig. das schneidende) hebr. תַּנִּין großer Seefisch, Walfisch, Haifisch (zu תנן dehnen, strecken, aber nicht als *qattîl,* sondern als *qatl-în*: arab. تِنِّين, also nicht *qittîl* sondern *qitl-în*), syr. ܫܘܦܝܢܐ Feile (wörtl. die zerreibende oder besser abreibende zu ܫܦ),[1] syr. ܨܦܪܝܢܐ früher Morgen (neben ܨܦܪܐ diluculum, prima lux diei; cf. arab. أَصْفَر gelb, صُفْر, Bleichsucht, Gelbsucht, صَفْرَاء Galle, صُفْرَة gelbe Farbe, Blässe des Gesichts, Eigelb: eig. der gelb, bleich werdende), arab. سِخِّين Spaten, Fleischmesser (deutlich *qatl-în* zu سَخَّ tief graben, also eig. der tief grabende).[2]

In allen Beispielen, die wir betrachtet haben, lassen sich nach Abstreichung der Endung *-ân* und *-în* die drei Wurzelbuchstaben leicht erkennen, in *lis-ân* und seinen Pendants, samt mehri *liš-în* ist der dritte nicht ersichtlich. Am ehesten läßt sich an arab. لَحِسَ lecken (hebr. לָחַשׁ, syr. ܠܚܶܟ, äth. ለሐሰ:) und لَهَسَ lecken (neben لَسَّ auslecken لاس im Munde umdrehen, kosten) denken. Auch in anderen Sprachen hängen die Ausdrücke für ‚Zunge' mit denen für ‚lecken' zusammen: ich verweise hier nur auf *lingua* und *lingere,* arm. լեզու Zunge und լեզել lecken. Besondere Wahrscheinlichkeit erlangt aber die Annahme, daß *lisân* als Nomen agentis zu fassen sei,[3] wenn man

---

[1] So NÖLDEKE, *Syr. Gramm.*, § 132.

[2] Sonderbar sind einige arab. Ableitungen auf *-ayn,* wie بُسَيْن Katze (cf. بِسّ Hauskatze) لُجَيْن Silber (cf. لُجَّة Silber) كُرَيْن Maulwurf (cf. كَرَا die Erde aufgraben). Verwandt scheinen mit *-în* nach meinem Dafürhalten die Suffixe *-n, -ăn, -în* (vgl. BARTH, l. c., § 208 und 209). Bei גַּרְזֶן Axt mit seinen ‚arabischen Formen' كِرْزِن und كَرْزِين, die für Fremdwörter gehalten werden — s. FRÄNKEL, *Aram. Fremdwörter,* S. 85 — kann man wohl ganz gut an arab. جَزَّ abschneiden (= قَطَعَ) neben جَزَرَ und قَرَضَ abschneiden (= قَطَعَ) denken. Ich behalte mir vor, auf die verschiedenen Arten der *n*-Suffixe an anderer Stelle zurückzukommen.

[3] In gleicher Weise ließe sich z. B. auch hebr. גָּרוֹן guttur, fames (zu I גרה gestellt, vgl. GESENIUS, *Handwörterbuch*; arab. جِرَان Vorderhals) in *gar-ân* zerlegen und beim ersten Bestandteile auch an I جَرَّ in جَرْجَرَ glucken (der Schluck), hinabglucken lassen (den Trank), wie sie in hebr. גַּרְגְּרוֹת Hals (eig. Gurgel) vorliegt (vgl. GESENIUS, ebenda, s. v.) und eventuell an جَأَرَ brüllen, seine Stimme bittend zu Gott erheben (später جَعَرَ cf. hebr. גָּעַר, syr. ܓܥܰܪ, äth. ገዐረ: anschreien) oder auch an جَرَعَ Wasser schlürfen und schlucken, äth. ጕርዔ: Kehle, denken.

das Tigriña und das Amharische vergleicht, wo das Wort für Zunge eine *maqtal*-Form der √*lḥs* ist: *tña* መልሓስ፡ Zunge, amh. መላስ፡ lingua (nel senso proprio, non in quello di linguaggio, s. GUIDI, *Vocabolario amarico-italiano*, s. v. ላሰ፡ leccare (= ለሐሰ፡), während für lingua = linguaggio ልሳን፡ im Gebrauche ist).

MAXIMILIAN BITTNER.

Über Rudra-Śiva.[1]

I.

Rudra-Śiva in vedischer und vorbuddhistischer Zeit.

Von

Jarl Charpentier.

Über Rudra-Śiva und seine ursprüngliche Bedeutung haben verschiedene Forscher wie WILSON, OLDENBERG, HILLEBRANDT, HOPKINS, BARTH, MACDONELL u. a. verschiedene Meinungen geäußert. Keinem aber ist es gelungen für Rudra eine ursprüngliche Gestalt zu finden, mit deren Hülfe man sich die vielen verschiedenen Funktionen des Gottes erklären könnte. Erst LEOPOLD VON SCHROEDER[2] hat in genialer Weise den Rudra-Śiva als Todesgott oder richtiger als Führer des Seelenheeres, als Oberherrn der verschiedenen Scharen der verstorbenen Menschen, die öfters als furchtbare, den lebenden gefährliche und neidische Gespenster, ebenso oft aber als phallische Fruchtbarkeits-, Hochzeits- und Geburtsdämonen auftreten, gedeutet. Als solchen hat VON SCHROEDER meines Erachtens unbestreitbar richtig den Rudra mit Dionysos, Mars und Wotan-Oden in Verbindung

[1] Es ist, wie man bei Durchlesung dieser kleinen Bemerkungen sofort sieht, gar nicht meine Absicht hier eine vollständige Auseinandersetzung über das weitläufige Material zu geben. Nur möchte ich die Hauptpunkte der Entwicklungsgeschichte des Rudra-Śiva innerhalb einer gewissen Zeit und einige Beiträge zur vergleichenden Mythologie geben.

[2] S. *WZKM.* 9, 233 ff.; vgl. weiter Mysterium und Mimus im Rigveda, Leipzig 1908, p. 16 ff. und passim.

gebracht. Obwohl vielleicht die Ansicht VON SCHROEDERS noch nicht bei allen Forschern nach Verdienst beachtet worden ist, scheint sie mir doch so evident richtig, daß ich nicht zögere, sie diesen kleinen Untersuchungen zu Grunde zu legen. Was ich überhaupt der Lesung des geistreichen Buches *Mysterium und Mimus im Rigveda* alles schulde, läßt sich nicht gut an jeder einzelnen Stelle sagen; jedermann wird es doch, wie ich hoffe, sofort bemerken.

Durch VON SCHROEDERS Ausführungen über die kultlichen Dramen und Scherze, die sich hie und da in der großen Hymnensammlung des Rigveda erhalten haben und welche oft einen derb obszönen Charakter zeigen, ist es noch mehr klar geworden, daß die priesterlichen Hymnen, die in hochbegeisterter Sprache öfters ziemlich langweilig verschiedene Götter preisen, kein klares Bild des volklichen Treibens jener alten Zeit gewähren. Was hier gegeben wird, ist nicht die Religion eines an Zauber und Gespenster glaubenden Volkes — es ist die Religion der ‚upper ten thousands‘, eine blasse und abstrakte Religion, die schon in sich die Keime der über das Opfer theoretisierenden Periode der Brāhmaṇas und Sūtras und des philosophischen Denkens der Upaniṣad-Literatur birgt. In dieser Religion war für den Glauben an die Seelendämonen, Vampyre usw., für die Zauberkunde und den derben Phalluskult ebensowenig Platz, wie z. B. Voltaire dem Glauben der Kirche, den er insgesamt als lauter Aberglaube betrachtete, einen Platz in seiner Philosophie einräumen wollte. In dieser Religion mußte also Rudra, der furchtbare Gespensterherr, notwendig eine Nebenstellung einnehmen; man nannte ihn freilich halb widerwillig hie und da — im großen und ganzen gehörte er aber nicht zu dem Pantheon der priesterlichen Götter des Rigveda. L. v. SCHROEDER hat auch hervorgehoben, wie verschieden das Bild des Gandharva, des Seelendämons par préférence, im Rig- und im Atharvaveda gestaltet ist. So auch Rudra, den man mit Recht etwa den All-Gandharva, den großen Repräsentanten des Gespensterheeres, nennen könnte.[1]

[1] Ich kann hier die Vermutung nicht unterdrücken, daß Rudra doch vielleicht hie und da im RV. vorkommt, obwohl man ihn aus mehreren Gründen nicht

Anders als der Rigveda verhalten sich aber die anderen mehr volkstümlichen Hymnensammlungen, die Yajur- und Atharvavedas. Das sogenannte Śatarudriya in Vāj. S. xvi 1 ff. = Täitt. S. iv 5, 1—11 gibt uns schon Einblick darein. Hier wird die ‚glückliche Gestalt' des Rudra angebetet, er wird im Detail geschildert in einer Art, die uns ganz und gar den Śiva vor Augen führt; er wird in Verbindung mit den ‚grünhaarigen Bäumen', mit Tieren und Vögeln gesetzt, als gewaltiger Bogenschütze dargestellt,[1] als Herr der ‚Scharen', der ‚*vrātas*'. Und im Atharvaveda kommen wir noch weiter; es ist mir leider aus mehreren Gründen unmöglich gewesen, die ganze Hymnensammlung genau durchzugehen, auch finden sich ja dort so viele Unklarheiten, so viele ungedeutete und undeutbare Wörter und Stellen, daß eine solche Prüfung immer nur ein halbes Resultat gewähren wird. Ich glaube aber, daß man im Atharvaveda vieles mißdeutet hat, gerade weil man nicht die alles überragende Gestalt und Bedeutung des Rudra immer im Auge gehabt hat. Hier, wo es sich in fast jedem Hymnus, in beinahe jedem Verse, darum handelt, die lebenden Menschen womöglich dem bösen Zauber, den schrecklichen Dämonen, in welche sich die Seelen der Verstorbenen verwandeln, zu entziehen, oder aber die phallischen Dämonen, die unheimlichen Seelenmächte, die sich im Winde, in den Pflanzen verbergen, alles Lebende erfüllen und umkreisen, herbeizurufen, hier muß Rudra, der König jener großen Heere, auch überall als die größte, die furchtbarste Gottheit angerufen werden. Besonders unter

erkannt hat. Sein schrecklicher Name war vielleicht etwas, das man überhaupt nicht gern aussprach, sowie man ja immer bemüht ist, die bösen Namen, die ein schlechtes Omen enthalten, möglichst zu vermeiden (die Legende davon, daß Rudra ursprünglich keinen Namen hatte, Śat. Br. vi 1, 3, 8 ff., kann ätiologisch sein). Kann vielleicht der berühmte Hymnus an *Ka*, RV. x 121 (= MS. ii 13, 23; TS. iv 1, 8; AV. vii 87) unter diesem Gesichtspunkt beurteilt werden? Ich getraue mich nicht, das zu entscheiden. Weiter verbirgt sich Rudra wohl öfters unter dem Namen des Agni; besonders der ‚fleischfressende' Agni, den man beim Leichenverbrennen fortbeschwört, ist wohl einfach eine Gestalt des Rudra.

[1] Vgl. auch RV. vi 16, 39 *yá ugrá iva śaryahā́ tigmáśṛṅgo ná vámsagaḥ | Ágne púro rurójitha*. Ist vielleicht hier sogar *Ugrá* zu schreiben? Vgl. weiter RV. vii 46, 1 usw.

den Namen Bhava und Śarva,[1] aber auch als Paśupati, Īśāna usw. wird Rudra erwähnt. In dem großen Hymnus AV. xi 2 werden Rudra, Bhava und Śarva, Bhava und Rudra (V. 14) angerufen in einer Art, die dem Gotte eine Mittelstellung zwischen dem furchtbaren Rinderherrn Rudra der altvedischen Zeit und dem Śiva, dem Herrn der ganzen Welt, dem furchtbarsten aller Götter, gibt. Einen Rudrahymnus haben wir ferner meines Erachtens in AV. xi 5; formell ist der Hymnus an den *brahmacārin* gerichtet — aber wir wissen ja, daß Śiva als der *brahmacārin* par préférence, der gewaltigste aller Asketen und der Schutzherr des ganzen Lumpengesindels von Fakiren usw. dargestellt wird. Aus dem Hymnus selbst sind ferner einzelne Ausdrücke zu entnehmen, die weder zu dem weltlichen *brahmacārin*, noch dem Brahman als *brahmacārin*[2] besonders passen, vielmehr aber wohl zu dem Rudra-Śiva. So heißt es in V. 2:

Gandharvā́ enam ánvāyan tráyastriṃśat triśatā́ḥ ṣaṭsahasrā́ḥ

Was soll das aber heißen, falls es nicht von Śiva, dem Herrn der Gandharvas, gesagt wird?

Weiter heißt es in V. 12:

abhikrándan stanáyann aruṇáḥ śitiṅgó bṛhácchépó'nu bhū́māu jabhāra[3]
brahmacārī́ siñcati sā́nāu rétaḥ pṛthivyā́ṃ téna jīvanti pradíśaś cátasraḥ.

Wiederum Śiva, der *brahmacārin*, aber auch der große *liṅga*-Träger, der Gott, der die ganze Welt befruchtet und gedeihen läßt. L. VON SCHROEDER hat in *Mysterium und Mimus* p. 292 ff. in der Geschichte von Ṛśyaśṛṅga und Śāntā scharfsinnig die Reste eines alten Dramas, das mit dem Regenzauber in Verbindung stand, gesehen, und dabei wie auch an anderen Stellen seines Buches (besonders p. 156 ff.) auf die große Bedeutung, die der *brahmacārin* in Kultus und Drama bei den Generationsriten spielte, verwiesen. So finden wir auch hier Śiva den *brahmacārin* als Generator der ganzen Welt — seine Be-

[1] Vgl. weiter unten.
[2] So scheint HENRY und besonders DEUSSEN den Hymnus zu fassen.
[3] Vgl. WHITNEY *Atharvaveda* p. 638.

fruchtungskraft ist seiner großen Askese, seiner *brahmacārin*-Würde wegen nur um so größer.

In V. 18 heißt es weiter:

brahmacáryeṇa kaníā yúvānam vindate pátim,

worin ich wieder einen Hinweis auf den Fruchtbarkeitsgott Śiva sehe, den Gott, der beim Hochzeitsritual wirksam war, den Gandharva, der die junge Braut vor dem Manne sich zu eigen machte.

In AV. xi 7 haben wir einen Hymnus zum *úcchiṣṭa,* d. h. die Reste des Opfers, welche als das höchste Opfer in überschwänglicher Weise gepriesen werden. Wir wissen aber aus der Ritualliteratur,[1] daß gerade Rudra die Überbleibsel des Opfers erhält, daß er, wie sich die Tāittiryatexte ausdrücken, ein *uccheṣaṇabhāga* ist. Da also hier im AV. gerade das *úcchiṣṭa* als das höchste Opfer gepriesen wird, zeigt das mit erwünschter Deutlichkeit auf die hohe Bedeutung des Rudra-Śiva hin.

Besonders wichtige Beiträge zur Kenntnis des Rudra-Kultes liefert aber das xv. Buch des Atharvaveda, die *vrātya*-Hymnen. Was die *vrātya* in der Literatur der Sūtras und Dharmaśāstras für eine Rolle spielen, ist genugsam bekannt: sie werden als außer dem Kastensystem stehendes Gesindel, das überhaupt die schlechtesten Elemente des ganzen indischen Volkes, Diebe, Räuber, Wegelagerer, Trunkenbolde usw. in sich aufgenommen hat, geschildert. Weiter gehören zu ihnen die wilden Stämme im Vindhya, die Bhilla, Pulinda, Śabara usw. — alle wohl ursprünglich vorarische, autochthone Stämme — aber auch, was in diesem Zusammenhange besonders befremdend scheint, die hochgebildete Herrscher- und Adelsklasse im östlichen Indien, im Magadhareiche, z. B. die Licchavis in Vāiśāli, die Mallas in Pāvā und Kusinārā usw. Der Schlüssel des Rätsels aber ist meines Erachtens, daß alle diese Leute einfach Śiva-Verehrer[2] waren, sich zu einer Religion bekannten, die die strengbrahmanischen Priester und Gesetzgeber des Brahmanenlandes schon in den Zeiten

---

[1] Bei Hillebrandt *Ved. Myth.* ii, p. 182 ff.

[2] Wie ich unten zeigen zu können hoffe, war der Śiva-Kultus im Osten, besonders im Magadhareiche von altersher zu Hause.

des Rigveda mit Abscheu ansahen. Es ist genugsam bekannt, wie stark sich die Inder immer von ihrem Auktoritätsglauben leiten ließen; und so geben hier die Lehren der späteren Dharmaśāstrins nicht die Ansichten ihrer eigenen Zeit, sondern die Meinungen, die ihre Väter schon in der Periode des Rigveda und der Brāhmaṇa- und Sūtraliteratur über den Śivakultus und seine Bekenner hegten.

Um zu den *vrātya*-Hymnen des Atharvaveda zurückzukommen, ist es vom ersten Verse an deutlich, daß sie eine kleine Psalmensammlung der Śiva-Verehrer enthalten. Nicht nur daß die Gottheit, die in dem ersten *paryāya* beschrieben wird, von welcher es heißt: [1]

4. 'He (the Vrātya) increased; he became great; he became the great god (*mahādevá*).

5. He compassed the lordship of the gods; he became the lord (*íśāna*).

6. He became the sole Vrātya; he took to himself a bow; that was Indra's bow.

7. Blue its belly, red [its] back' [2]

mit erwünschter Deutlichkeit sich als der Rudra-Śiva herausstellt; im folgenden werden überall Anspielungen auf jenen Gott gegeben und der ganze fünfte *paryāya* ist ja ausdrücklich als Hymnus an Rudra unter den Namen Bhava, Śarva, Īśāna, Paśupati und Mahādeva gerichtet. Die Hymnensammlung enthält offenbar sowohl die Verehrung des großen Urtypus aller *vrātya*, des furchtbaren Gottes Rudra-Śiva, als auch Preislieder über den menschlichen *vrātya*, worin BR. VI 1503 ganz richtig den frommen Bettelmönch sehen.

Es hat sich also herausgestellt, daß schon in vedischer Zeit die Śiva-Verehrer unter dem Namen *vrātya* bekannt waren, Sekten, von welchen die Dharmaśāstra-Verfasser zum Teil so dunkle Nachrichten geben. Wahrscheinlich haben sich auch bei Herodot Spuren von diesen Sekten erhalten in dem kurzen Bericht, den er im Buch III,

---

[1] Aus WHITNEYS Übersetzung zitiert. (Ath. Veda p. 773).

[2] *asya* ist wohl statt ,its' hier mit ,his' zu übersetzen.

Kapp. 98—105 über Indien gibt. Obwohl ich weiß, daß ich mit meiner Deutung der Herodot-Stelle wahrscheinlich ganz und gar in Streit mit der bisherigen Auffassung geraten werde, bin ich doch von der Richtigkeit meiner Deutung fest überzeugt. Herodot sagt in III 99 ff., nachdem er zuerst (in Kap. 98) von den in Bastkleidern gehüllten Indern gesprochen hat:

99. ἄλλοι δὲ τῶν Ἰνδῶν πρὸς ἠῶ οἰκέοντες τούτων νομάδες εἰσὶ ⟨καὶ⟩ κρεῶν ἐδεσταὶ ὠμῶν· καλέονται δὲ Παδαῖοι, νομαίοις δὲ τοιοῖσι δε λέγονται χρᾶσθαι· ὃς ἂν κάμῃ τῶν ἀστῶν, ἤν τε γυνὴ ἤν τε ἀνήρ, τὸν μὲν ἄνδρα ἄνδρες οἱ μάλιστά οἱ ὁμιλέοντες κτείνουσι, φάμενοι αὐτὸν τηκόμενον τῇ νούσῳ τὰ κρέα σφίσι διαφθείρεσθαι· ὃ δὲ ἄπαρνός ἐστι μὴ μὲν νοσέειν, οἳ δὲ οὐ συγγινωσκόμενοι ἀποκτείναντες κατευωχέονται. ἣ δὲ ἂν γυνὴ κάμῃ, ὡσαύτως αἱ ἐπιχρεώμεναι μάλιστα γυναῖκες ταῦτα τοῖσι ἀνδράσι ποιεῦσι. τὸν γὰρ δὴ ἐς γῆρας ἀπικόμενον θύσαντες κατευωχέονται· ἐς δὲ τούτου λόγον οὐ πολλοί τινες αὐτῶν ἀπικνέονται· πρὸ γὰρ τοῦτον ἐς νοῦσον πίπτοντα παντα κτείνουσι.

100. ἑτέρων δὲ ἐστὶ Ἰνδῶν ὅδε ἄλλος τρόπος· οὔτε κτείνουσι οὐδὲν ἔμψυχον οὔτε τι σπείρουσι οὔτε οἰκίας νομίζουσι ἐκτῆσθαι ποιηφαγέουσί τε, καὶ αὐτοῖσι ἐστί ⟨τι⟩ ὅσον κέγχρος τὸ μέγαθος ἐν κάλυκι αὐτόματον ἐκ τῆς γῆς γινόμενον, τὸ συλλέγοντες αὐτῇ τῇ κάλυκι ἕψουσί τε καὶ σιτέονται. ὃς δ᾽ ἂν ἐς νοῦσον αὐτῶν πέσῃ, ἐλθὼν ἐς τὴν ἔρημον κέεται· φροντίζει δὲ οὐδεὶς οὔτε ἀποθανόντος οὔτε κάμνοντος.

101. μεῖξις δὲ τούτων τῶν Ἰνδῶν τῶν κατέλεξα πάντων ἐμφανής ἐστι κατά περ τῶν προβάτων, καὶ τὸ χρῶμα φορέουσι ὅμοιον πάντες καὶ παραπλήσιον Αἰθίοψι. ἡ γονὴ δὲ αὐτῶν, τὴν ἀπίενται ἐς τὰς γυναῖκας, οὐ κατά περ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἐστὶ λευκή, ἀλλὰ μέλαινα κατά περ τὸ χρῶμα· τοιαύτην δὲ καὶ Αἰθίοπες ἀπίενται θορήν.

Es ist wohl seit Lassens[1] Zeit ziemlich allgemein angenommen worden, daß es sich hier im ersten Falle um die schwarzen Autochthonen im nördlichen Dekkan, im zweiten Falle um die waldbewohnenden Asketen (*vānaprastha*) handelt. Das mag gewissermaßen richtig sein — was bedeutet aber Παδαῖοι, das Herodot[2] als Namen

[1] Vgl. *Ind. Altertumskunde* II, p. 635.

[2] Vgl. auch später Tibullus IV 1, 144.

der Menschenfresser angibt? Herodot nahm wohl seine Nachrichten über die Inder aus dem Werke seines Vorgängers Skylax von Karyanda (um 500 v. Chr.). Skylax ist wohl in Indien gewesen, daß er aber selbst die πρὸς ἠῶ οἰκέοντες Inder besucht hätte, ist kaum glaublich. Seine Nachrichten über jene Völker erhielt er wohl in den brahmanischen Provinzen des westlichen Indiens, die ihm solche wunderbare Dinge über die Παδαῖοι, was meines Erachtens eine entstellte Form des ai. *vrātya* sein mag,[1] erzählten. In jenen Menschenfressern sehe ich die Śiva-Verehrer des Magadhareiches, wo, wie ich sofort zeigen werde, wahrscheinlich nicht lange vor der Zeit Buddhas Menschenopfer, und somit wohl auch Kannibalismus zu Hause waren. Auch die Nachricht, daß μεῖξις δὲ τούτων τῶν Ἰνδῶν . . . ἐμφανής ἐστι trifft vortrefflich bei den lingaitischen Śiva-Verehrern zu. Daß solches auch zuweilen bei den śivaitischen Asketen, von denen meines Erachtens Hdt. III 100 Nachricht gibt, vorkam, geht wohl aus der Zusammenstellung von Śiva als *brahmacārin* und Śiva als Phallosträger ganz deutlich hervor. Was die schwarze Farbe betrifft, sehe ich darin nicht einen Hinweis auf die autochthonen Völker, sondern auf die mit Asche und Schmutz beschmierten Śiva-Verehrer.[2] Schließlich kann es ja kühn scheinen, speziell zu betonen, daß sich diese Asketen, wie es Herodot erzählt, von wilder Gerste oder Hirse oder Reis ernährten; man könnte einwenden, daß dies bei den Anhängern jeder Sekte zutrifft. Aus der Ritualliteratur[3] sehen wir aber, was immerhin von einer gewissen Bedeutung bleibt, daß gerade dem Rudra verschiedene Opfer von wildem Weizen, wildem Sesam usw. dargereicht wurden.

In der Erzählung bei Herodot möchte ich also am ehesten eine Sammlung von Nachrichten, bedeutend lügenhaft und vergrößert,

---

[1] LASSEN a. a. O. deutet das Wort aus Skt. *padya-* ‚schlecht‘, das ich nicht kenne; auch an *padra-* ‚Dorf‘ zu denken geht nicht gut, weil diese Παδαῖοι ja νομάδες sind.

[2] Die wunderliche Geschichte mit der γονή, die auch schwarz sein soll, vermag ich nicht zu deuten.

[3] Bei HILLEBRANDT *Ved. Myth.* II, p. 196 f.

jedoch einen Kern von Wahrheit enthaltend, über die Śiva-Verehrer im Osten Indiens, die Skylax von Karyanda bei den nicht-śivaitischen Indern des Westlandes erhalten hat.

Sehen wir weiter nach, was für Belehrung uns das große Epos über möglicherweise vorbuddhistischen Rudrakultus bringt. Bedeutungsvoll scheint mir dabei eine Episode des Abschnittes über Jarāsandha im Sabhāparvan des Mahābhārata. Der sogenannte Rājasūyārambhaparvan (II 514—982) enthält wie bekannt die Erzählung Kṛṣṇas über Jarāsandha, König von Magadha, der in Girivraja[1] residierte; wie die Bhojas, Śūrasenas, Śālvas usw. aus Furcht vor Jarāsandha nach verschiedenen Gegenden flohen; auch Kṛṣṇas eigene Stammesgenossen, die Yādavas und Andhakavṛṣṇis, flohen nach der Tötung Kaṁsas aus Mathurā nach Dvāravatī. In dieser Schilderung sehe ich völlig historisch treue Nachrichten über die Feldzüge Jarāsandhas, welche meines Erachtens nicht nur des Erweiterungsstrebens wegen geführt wurden, sondern auch eine Verfolgung von Seite der Śiva-Verehrer in Magadha gegen die Viṣṇuiten im Madhyadeśa und im Westen war.[2] Dann heißt es weiter von Jarāsandha MBh. II 625 ff.:[3]

Kṣattre saṃrājam ātmānaṃ kartum arhasi, Bhārata,
na tu śakyaṃ Jarāsandhe jīvamāne mahābale
rājasūyaṃ tvayāvāptum eṣā rājan matir mama.
tena ruddhā hi rājānaḥ sarve jitvā Girivraje
kandare parvatendrasya siṃheneva mahādvipāh.
sa hi rājā Jarāsandho yiyakṣur vasudhādhipāiḥ
Mahādevaṃ mahātmānam Umāpatim, Arindama,
ārādhya tapasogreṇa, nirjitās tena pārthivāḥ.
pratijñāyāśca pāraṃ sa gataḥ pārthivasattamaḥ

---

[1] Das *Giribbaja* der altbuddhistischen Literatur; später *Rājagṛha* genannt.

[2] Es verdient besonders hervorgehoben zu werden, daß Megasthenes bei Arrian (fr. 50 Schwanbeck) die Σουρασῆναι als besondere Verehrer des indischen Herakles, d. h. des Kṛṣṇa-Viṣṇu, darstellt.

[3] Kṛṣṇa ermuntert Yudhiṣṭhira, sich selbst zum Großkönig zu machen und das Rājasūyaopfer zu feiern.

sa hi nirjitya nirjitya pārthivān pṛtanāgatān
puram ānīya baddhvā ca cakāra puruṣavrajaṃ.

Jarāsandha hat also nach Kṛṣṇas Darstellung mehrere Fürsten gefangen genommen und nach Girivraja geführt, um sie dem Rudra-Śiva zu opfern.[1] Weiter wird diese Sache etwas später bestätigt; nachdem nämlich Kṛṣṇa, Bhīma und Arjuna nach Girivraja gezogen sind und sich als *snātaka*-Brahmanen verkleidet in den Palast des Jarāsandha eingeschlichen haben, offenbart sich Kṛṣṇa in der folgenden Nacht dem Jarāsandha. Dabei spricht er u. a., MBh. II 861 ff.:

tvayā copahṛtā rājan kṣatriyā lokavāsinaḥ
tad āgaḥ krūram utpādya manyase kim anāgasam?
rājā rājñaḥ kathaṃ sādhūn hiṃsyān nṛpatisattama?
tad rājñaḥ sannigṛhya tvaṃ Rudrāyopajihīrṣasi?
asmāṃs tad eno'payacchet kṛtaṃ, Bārhadratha, tvayā
vayaṃ hi śaktā dharmasya rakṣaṇe dharmacāriṇaḥ.
manuṣyāṇāṃ samālambho na ca dṛṣṭaḥ kadācana
sa kathaṃ mānuṣāir devaṃ yaṣṭum icchasi Śaṃkaraṃ?
savarṇo hi savarṇānāṃ paśusaṃjñāṃ kariṣyasi
ko'nya evaṃ yathā hi tvaṃ Jarāsandha vṛthāmatiḥ.[2]

Man sieht in diesen Zeilen, die insgesamt einen echt altertümlichen Eindruck machen, den Abscheu, mit welchem die Bekenner einer anderen Religion den rohen Kultus der Śivaiten ansahen. Besonders bezeichnend ist die Zeile:

sa kathaṃ mānuṣāir devaṃ yaṣṭum icchasi Śaṃkaraṃ?

‚kannst du es wohl wünschen, mit Menschen[opfern] den Gott Śaṃkara[3] [= ‚den segenbringenden'] zu verehren?'

Es wird vielleicht scheinen, als ob diese epische Erzählung eine allzu schwache Stütze für meine Ansicht über Śivakultus und

[1] Es wird noch davon gesprochen, daß Jarāsandha sich durch Askese die Gunst des Mahādeva erworben hat.

[2] In Jarāsandhas Antwort heißt es u. a. (V. 882): *devatārtham upāhṛtya rājñaḥ, Kṛṣṇa, kathaṃ bhayāt aham adya vimucyeyaṃ kṣātraṃ vratam anusmaran.*

[3] Eine der euphemistischen Bezeichnungen für Rudra-Śiva. — Vgl. zu diesen Ausführungen BLOCH *ZDMG* 62, 653 n. 2.

Menschenopfer im Magadhareiche vor der Zeit Buddhas bieten möchte; es können ja spätere Diaskeuasten diese Berichte hier eingefügt haben. Wahrscheinlich haben sich aber in der altbuddhistischen Literatur, in der Jātakasammlung, einige Spuren derselben Geschichte erhalten, was wohl doch ziemlich stark für die Richtigkeit jener epischen Erzählung zeugt. Es gibt nämlich zwei Jātakas, das Jayaddisajātaka[1] und das Mahāsutasomajātaka,[2] die über menschenfressende Könige handeln. Daß in jenen Erzählungen mehrere Sagenmotive zusammengefallen sind,[3] will ich gar nicht bestreiten; Züge aber, die an die Geschichte Jarāsandhas erinnern, finde ich in beiden Jātakas. In der Einleitung des Jayaddisajātaka wird berichtet, wie das Söhnchen eines Königs von einer *yākkhinī* geraubt und großgezogen wird. Dieses Sagenmotiv erinnert bestimmt an die Sage von Jarāsandhas Geburt,[4] die Kṛṣṇa dem Yudhiṣṭhira erzählt: wie nämlich die beiden Frauen Bṛhadrathas zwei halbe Kinder gebaren, die ausgesetzt wurden. Jene halben wurden aber von der *rākṣasī* Jarā gefunden und zusammengefügt, worauf sie das Kind den Eltern übergab. In dem Mahāsutasomajātaka wird wiederum erzählt, wie der menschenfressende König von Benares im Walde hundert und einen König einer weiblichen Dämonin[5] opfern will; er wird aber von dem Prinzen Sutasoma bekehrt und läßt die *kṣatriyas* los. Dies erinnert wiederum bestimmt an die epische Erzählung von Jarāsandhas geplantem Opfer, das durch Kṛṣṇa und Bhīma verhindert wurde, obwohl dies im Epos so geschieht, daß Jarāsandha durch Bhīma

---

[1] Jāt. 514 (Fausbøll v, p. 21 ff.).

[2] Jāt. 537 (Fausbøll v, p. 456 ff.).

[3] So ist in der buddhistischen Sage sicher die Erzählung von Kalmāṣapāda (von welcher eine Redaktion in MBh. I 6696 ff.) verwendet worden. Dafür zeugt ganz bestimmt die Benennung des Menschenfressers, *Kammāsapādo* in jāt. 519 g. 13 sowie die Dorfnamen *Cullakakammāsadammanigamo* und *Mahakammāsadammanigamo* in Jāt. 513 extr. (v, p. 35 u. 36 und *Kammāsadammanigamo* in Jāt. 537 extr. (v, p. 511). Eine Sage, die bestimmt an die Jātaka-Erzählungen erinnert, findet man weiter in MBh. XII 2883 ff., eine andere wieder in KSS. XXV 74 ff. = Bṛhkm. V 1, 101 ff.

[4] MBh. II 676 ff.

[5] Durgā?

totgeschlagen wurde.[1] Mir leuchtet die ursprünglich gemeinsame Abstammung jener Sagen ein und ich betrachte es also als ziemlich sicher, daß die epische Geschichte von Jarāsandhas Opfer an Śiva wirklich historische Wahrheit enthält.

Weitere Belehrung über den Śivakultus bekommen wir durch eine wahrscheinlich alte, aber vielleicht später interpolierte Stelle im Karṇaparvan.

Im Śat. Br. I 7, 3, 8 lesen wir: *Agnir vāi sa devas tasyāitāni nāmāni | Śarva iti yathā prācyā ācakṣate Bhava iti yathā Bāhīkāḥ Paśūnāmpatī Rudro'gnir iti | tāny asya aśāntāny eva itarāṇi nāmāny Agnir iti eva śāntatamam.* Der brahmanische Verfasser identifiziert also Agni mit Rudra[2] und nennt als dessen Namen außerdem Śarva, Bhava und Paśupati, indem er hinzufügt, daß diese (und auch Rudra) seine ‚unheiligen, nicht mit dem richtigen Kulte verbundenen' [*aśāntāni*] Namen sind. Wichtig sind hier besonders die Ortsangaben: als Śarva d. h. als den Pfeilschützen, den gewaltigen Jäger und Töter alles Lebenden verehrten die Bewohner der östlichen Provinzen den Rudra,[3] als Bhava wiederum die Bāhīka oder Vāhīka, eine Völkerschaft im Fünfstromlande.[4]

Über den Śivakult der Vāhīka bringt uns jetzt das MBh. die erwünschte Nachricht in dem merkwürdigen Abschnitt, genannt *Karṇa-*

---

[1] Für Zusammenhang der epischen und buddhistischen Sage scheint mir weiter zu zeugen, daß der Prinz Sutasoma aus der Familie der Koravya (= Kāuravya) in Indapatta (wohl = Indraprastha) stammt. Sutasoma heißt im MBh. der Sohn des Bhīma und der Dräupadī.

[2] So auch Śat. Br. VI 1, 3, 7 ff.

[3] Siehe darüber weiter unten.

[4] Als Namen des Rudra scheint das Śat. Br. ebensowenig wie die vedischen und altbuddhistischen Texte Śiva zu kennen. Aber auch dem Pāṇini scheint der Name kaum geläufig gewesen zu sein. Das Sūtra IV 1, 112 *Śivādibhyo'ṇ* scheint freilich dafür zu sprechen und ich will natürlich nicht verneinen, daß P. den Namen kannte; aber IV 1, 49 lautet wiederum *Indra-Varuṇa-Bhava-Śarva-Rudra-Mṛḍa-himāraṇyayavayavanamātulācāryāṇām ānuk.* Da neben *Bhavānī* usw. später auch *Śivānī* vorkommt, ist nicht zu sehen, warum P. nicht auch für Śiva in der Regel Platz bereitete, falls der Name seiner Zeit so gewöhnlich war, wie er es später wurde.

Śalyasaṃvāda im Karṇaparvan, besonders in VIII 44, 1—45, 48 = 2024—2121. Da ich glaube, daß eine einfache Hervorhebung der Stelle am besten nutzen wird, gebe ich hier den Text des betreffenden Abschnittes. Karṇa spricht, V. 2026 ff., zu Śalya:

idan tu me tvam ekāgraḥ śṛṇu Madrajanādhipa
sannidhāu Dhṛtarāṣṭrasya procyamānaṃ mayā śrutaṁ;
deśāṃśca vividhāṃś citrān pūrvadattāṃśca pārthivān
brāhmaṇāḥ kathayanti sma Dhṛtarāṣṭraniveśane.
tatra vṛddhaḥ purāvṛttāḥ kathāḥ kaściddvijottamaḥ
Vāhīkadeśān Madrāṃśca kutsayan vākyam abravīt.
bahiṣkṛtā Himavatā Gaṅgayā ca bahiṣkṛtāḥ
Sarasvatyā Yamunayā Kurukṣetreṇa cāpi ye
2030. *pañcānāṃ Sindhuṣaṣṭhānāṃ nadīnāṃ ye'ntarāśritāḥ*
tān dharmabāhyān aśucīn Vāhīkān parivarjayet.
Govardhano nāma vaṭaḥ Subhadraṃ nāma catvaram
etad rājakuladvāram ākumārāt smarāmyahaṃ.
kāryeṇātyarthagūḍhena Vāhīkeṣūcitaṃ mayā
tata eṣāṃ samācāraḥ saṃvāsād vidito mayā.
Śākalaṃ nāma nagaram Āpagā nāma nimnagā
Jartikā nāma Vāhīkāḥ teṣāṃ vṛttaṃ suninditaṃ.
dhānā gāuḍyāsavaṃ pītvā gomāṃsam laśunāiḥ saha
apūpamāṃsamadyānām āśinaḥ śīlavarjitāḥ.
2035. *gāyanty atha ca nṛtyanti striyo mattā vivāsasaḥ*
nagarāgāravapreṣu bahirmālyānulepanāḥ.
mattāvagitāir vividhāiḥ kharoṣṭraninadopamāiḥ
anāvṛtā māithune tāḥ kāmacārāśca sarvaśaḥ.
āhur anyonyasūktāni prabruvāṇā madotkaṭāḥ
he hate he hatetyevaṃ svāmibhartṛhateti ca.
ākrośantyaḥ pranṛtyanti vrātyāḥ parvasvasaṃyatāḥ.
tāsāṃ kilāvaliptānāṃ nivasan Kurujāṅgale
kaścid Vāhīkaduṣṭānāṃ nātihṛṣṭamanā jagāu.
sā nūnaṁ bṛhatī Gāurī sūkṣmakambalavāsinī
2040. *mām anusmaratī śete Vāhīkaṃ Kurujāṅgale*
Śatadrukām ahaṃ tīrtvā tāñca ramyām Irāvatīṃ

gatvā svadeśaṃ drakṣyāmi sthūlaśaṅkhāḥ śubhāḥ striyaḥ
manaḥśilojjvalāpāṅgyo gāuryastrīkakudo'ñjanāḥ.
kambalājinasaṃvītāḥ krandantyaḥ priyadarśanāḥ
mṛdaṅgānakaśaṅkhānāṁ mardalānāñca niḥsvanāiḥ
kharoṣṭrāśvatarāiścāiva mattā yāsyāmahe sukhaṃ.
śamīpīlukarīrāṇāṁ vaneṣu sukhavartmasu
apūpān saktupiṇḍāṃśca prāśnanto mathitānvitān
pathi suprabalā bhūtvā kadā sampatato'dhvagān
2045. *celāpahāraṃ kurvāṇās tāḍayiṣyāma bhūyaśaḥ.*
evaṃ śīleṣu vrātyeṣu Vāhīkeṣu durātmasu
kaścetayāno nivasen muhūrtam api mānavaḥ.
īdṛśā brāhmaṇenoktā Vāhīkā moghacāriṇaḥ
yeṣāṃ ṣaḍbhāgahartā tvam ubhayoḥ śubhapāpayoḥ.
ityuktvā brāhmaṇaḥ sādhur uttaraṃ punar uktavān:
Vāhīkeṣvavanīteṣu procyamānaṃ nibodha tat
tatra sma rākṣasī gītiḥ sadā kṛṣṇacaturdaśīṃ.
nagare Śākale sphīte āhatya niśi dundubhiṃ
kadā Vāheyikā gāthāḥ punar gāsyāmi Śākale.
2050. *Gavyasya tṛptā māṃsasya pītvā gāuḍaṃ surāsavaṃ*
gārībhiḥ saha nārībhir vṛhatībhiḥ svalaṃkṛtāḥ —
palāṇḍugaṇḍūṣayutān khādanto cāiḍikān bahūn.
vārāhaṃ kaukkuṭaṃ māṃsaṃ gavyaṃ gārdabham āuṣṭrikam
eḍañca ye na khādanti teṣāṃ janma nirarthakaṃ.
iti gāyanti ye mattāḥ sīdhunā Śākalāśca ye
sabālavṛddhāḥ krandantas teṣu dharmaḥ kathaṃ bhavet.
iti Śalya vijānīhi hanta bhūyo bravīmi te.

Daß wir in dieser Schilderung jenes fleischfressenden und spiritustrinkenden Gesindels, wo die Weiber[1] nackt indezente Tänze unter Begleitung von Gesängen, deren wahren Inhalt der Verfasser wohl nicht vortragen wollte, aufführen, den vielleicht etwas gefärbten, jedoch

[1] Was Vātsyāyana Kāmas. p. 129 über die Frauen des Panjab und das Pañcasāyaka (bei R. Schmidt, *Beitr. z. ind. Erot.* p. 331) über die Madrafrauen sagen, ist nicht besonders schmeichelhaft.

der Hauptsache nach wahren Bericht über das Treiben der Śiva- und Durgā-Verehrer im Panjab vor uns haben, daran wird wohl niemand zweifeln können. Der Abschnitt scheint für die Kultur- und Religionsgeschichte Indiens von überaus großem Wert zu sein.

Nach den zitierten Zeilen folgen noch zwei kürzere Berichte, die Karṇa von anderen Brahmanen gehört haben soll, wo eigentlich nur allgemein gehaltene Urteile über das schamlose Treiben jener Stämme vorkommen. Zum Schluß heißt es im V. 2070, daß die verwerflichen Völker außer den schon besprochenen auch Prasthala, Madra, Gāndhāra,[1] Khaśa, Vasāti und Sindhu-Sāuvīra umfassen.

Im folgenden (V. 2072 ff.) erzählt Karṇa weiter, was er von herumschweifenden Brahmanen über die sozialen Verhältnisse der Vāhīka und Madra erfahren hat. Bei jenen Völkern finden sich keine Kasten, denn (2076):

tatra vāi brāhmaṇo bhūtvā tato bhavati kṣatriyaḥ
vāiśyaḥ śūdraśca Vāhīkas tato bhavati nāpitaḥ.
nāpitaśca tato bhūtvā punar bhavati brāhmaṇaḥ
dvijo bhūtvā ca tatrāiva punar dāso'bhijāyate.

Weiter haben diese Völker das Matriarchat — und zwar durch den Fluch einer geraubten und geschändeten Frau. Spuren davon, daß in Indien das Matriarchat bisweilen üblich war, scheinen in der Namengebung beobachtet werden zu können. So enthalten ja die sogenannten *vaṃśas* im Śat. Br. lange Reihen von Namen, bei denen nur die Abstammung von mütterlicher Seite angegeben wird. Die Gründe jenes für uns befremdenden Rechtszustandes sind, soviel ich

---

[1] Daraus, daß die Gāndhāra als verachtete Völker angesehen werden, d. h. wohl in diesem Zusammenhange, daß auch bei ihnen der Śiva-Kultus vorherrschend war, erklärt sich vielleicht eine wunderliche Nachricht in der epischen Kriegserzählung. Wie ich in meiner Abhandlung ‚Studien zur indischen Erzählungsliteratur I. Paccekabuddhageschichten', Upsala 1908, p. 132 f. dargetan habe, geht aus einigen MBh.-Stellen hervor, daß die Gāndhāras u. a. in dem Kriege zwischen Jarāsandha und den Viṣṇuiten (Kṛṣṇa, Karṇa usw.) bei Girivraja von Karṇa besiegt wurden. Es scheint demnach, als hätte Jarāsandha, der ja ein Śivaite war, seine Religionsgenossen zu einem großen Kriege für den Śivaglauben vereinigt.

weiß, nicht klargelegt worden, weswegen ich hier nichts weiteres über die hier angeführte Nachricht des MBh. von Mutterrecht bei den Vāhīka zu sagen weiß. Vielleicht hängt das Verhältnis in irgendeiner Art mit dem Kultus der Durgā zusammen, so daß wir hier einen Ansatz zu einem Weiberstaat sehen könnten, wo die Weiber mindestens die priesterlichen Ämter übernommen haben.

Um das oben Gesagte kurz zusammenzufassen, habe ich hier einige wenige Beiträge zur Kenntnis des Rudra-Śiva-Kultus in der rein vedischen Zeit gesammelt. Weiter habe ich im Zusammenhange damit, daß die *vrātya* — spezielle Benennung der Rudra-Śiva-Verehrer — schon im Atharvaveda eine hervorragende Stellung einnehmen, geglaubt, auch bei Herodot (und somit auch bei Skylax von Karyanda) Spuren von jenen Sekten finden zu müssen. Über die Śiva-Verehrung im Westen Indiens und im Magadhareiche vor der Zeit Buddhas — was für die folgende Untersuchung besonders wichtig ist — sind Zeugnisse aus dem großen Epos beigebracht worden.

II.

Rudra-Śiva bei den Buddhisten.

Es ist oben dargelegt worden, daß das Mahābhārata in der Erzählung von Jarāsandha bestimmte Zeugnisse über einen ehemaligen Rudrakultus im Magadhareiche gibt. Freilich nimmt ja die purāṇische Genealogie[1] zwischen Jarāsandha und Bimbisāra, der zu Buddhas Zeit über das Magadhareich herrschte, eine ganze Reihe von Königen an, die einen Zeitraum von etwa 1300 Jahren ausfüllen. Jarāsandha hätte also etwa um 1800—1700 v. Chr. gelebt; es kann aber wohl darüber kein Zweifel walten, daß diese Angaben in wesentlichen Teilen phantastisch und sogar entschieden falsch sind, und daß Jarāsandha, der Zeitgenosse der Pāṇḍuiden höchstens um etwa 1000 v. Chr. lebte — eine Annahme, die sich wohl besser mit anderen Tatsachen und Verhältnissen in der indischen Geschichte vereinen läßt. Dazwischen liegen aber die Nachrichten des Skylax von Karyanda bei

[1] Vgl. VP. IV 23 und Wilsons Bemerkungen dazu.

Herodot über die östlichen Völker, Nachrichten, die ich meines Erachtens mit Recht auf Śiva-Kultus in den Reichen des Ostens bezogen habe. Wenn es so ist, wäre es ziemlich sicher festgestellt, daß die Religion, die im Magadhareiche vom Buddhismus zur Seite geschoben und endlich verdrängt wurde, gerade ein Śiva- oder richtiger Rudra-Kultus war. Welche Form aber des Rudra-Kultus? Durch die Angabe des Śat. Br.[1] wissen wir, daß Agni (= Rudra) bei den östlichen Völkern Śarva genannt wurde; also als der Gott mit dem Bogen, der furchtbare große Jäger[2] und Töter, der Sender von Krankheit und Pestilenz, der wahrscheinlich durch blutige Opfer — ja sogar Menschenopfer — in Mengen versöhnt und abgewendet werden mußte, ward der Gott bei den Völkern des Ostens verehrt. Daneben hatten wohl aber auch die Magadha, bei denen die Kultur wahrscheinlich — oder sicher — in jener Zeit schon sehr hoch stand, eine mildere Seite der Natur des Gottes ausgebildet. Megasthenes[3] sagt von seinem Διόνυσος, den man wohl mit Recht dem Śiva gleichgesetzt hat, obwohl die Nachrichten des griechischen Botschafters bei Candragupta öfters sehr verwirrt und durch Reminiszenzen aus der griechischen Götterlehre beeinflußt zu sein scheinen, daß er der Einführer verschiedener kultureller Verbesserungen war und auch ὄρχησιν δὲ ἐκδιδάξαι τὴν σατυρικήν, τὸν κόρδακα παρ' Ἕλλησι καλούμενον — d. h. wohl der *tāṇḍava*-Tanz. Auch hat LEOPOLD VON SCHROEDER[4] nach dem Vorgang anderer Forscher darauf hingewiesen, daß Śiva als der große Schutzherr des ganzen indischen Dramas gilt, was wohl bedeuten muß, daß besonders mit seinem Kultus schon von sehr früher Zeit an dramatische Aufführungen, Tanz und Sang innig verbunden waren. Für Śiva als Führer der Scharen von Gandharven und Apsarasen, die seit der grauesten Vorzeit mit Musik

---

[1] Vgl. oben p. 162.

[2] Daß Rudra bei den Magadhas als Jäger speziell bekannt war, beweist ja das Wort *ludda* ‚Jäger' im Pāli-Kanon, das schon längst richtig als = *rudra* (nicht *lubdha*) gedeutet worden ist. Es muß wohl des *l* statt *r* wegen ein Māgadhīwort sein.

[3] Fgm. 1, 29 und 50, 8 SCHWANBECK.

[4] *Mysterium und Mimus im Rigveda* p. 16 ff.

und Tanz in Verbindung standen, war es ja besonders naheliegend, ein Schutzherr des Tanzes, der Musik und der dramatischen Aufführungen zu werden. Somit glaube ich auch, daß man vor der Zeit Buddhas im Magadhareiche neben dem schrecklichen, Grauen erregenden Gott Śarva auch eine lieblichere Form des Śiva verehrte, einen Beschützer und Ausüber der fröhlichen Wissenschaft, eine Art Liebesgott. Denn Liebesgott konnte Śiva auch in anderer Beziehung werden — er, der größte aller Fruchtbarkeitsdämonen, der Führer des großen Seelenheeres, das über Feld und Flur hinziehend Regen und reichliche Ernten spendete, der phallische Gott, der mit allerhand Vegetationszauber oft von so grober Art herbeigerufen wurde, um Leuten, Vieh und Acker, Segen und Wachstum zu schenken. Somit waltete meines Erachtens schon vor Buddha eine Art Kultus des Rudra-Śarva, des furchtbarsten aller Götter, des Töters und Jägers, und eine Art Kultus des Rudra-Śiva, des Fruchtbarkeitsgottes, des Liebesgottes, des Gottes der Künste und Wissenschaften. Sehen wir mal nach, ob wir aus diesem Doppelbilde etwas für die Religionsgeschichte des Buddhismus gewinnen können.

Es ist bemerkenswert, daß in der altbuddhistischen Literatur überhaupt keine direkte Nennung des Rudra-Śiva vorkommt;[1] ebensowenig ist die spätere *trimūrti* den Buddhisten bekannt, offenbar weil in den Ländern, wo die buddhistische Literatur entstand, überhaupt keine Viṣṇu-Verehrung vorkam. Überhaupt tritt Viṣṇu fast gar nicht in den alten Sūtras hervor, von einer Apotheose des Kṛṣṇa und des Rāma scheint überhaupt keine Rede zu sein. Dagegen kommt an vielen Stellen ein Ausdruck vor, wie z. B. Mahāv. I 22, 2: (*Buddho bhagavā*) *so imaṃ lokaṃ sadevakaṃ samārakaṃ sabrahmakaṃ . . . pavẹdeti.* Hier waltet also gewissermaßen eine Dreiheit, wo aber die drei Teilnehmer nicht auf der gleichen Stufe stehen. Der *sadevako loko* hat ja zum Herrscher den *Sakko devānaṃ indo*; Sakka-Indra aber nimmt innerhalb des Buddhismus eine halb lächerliche Stellung ein, indem er überhaupt nur darauf acht gibt, wie oft sein Sessel durch die Askese der buddhistischen Heiligen zu zittern

[1] Einen *Sivo devaputto* nennt ja wie bekannt das Saṃy. Nik. I, p. 56 f.

oder zu glühen anfängt: dann ist er sofort bereit, jenen Heiligen in demütiger Weise behilflich zu sein. Daß eine solche Rolle für einen Götterkönig, einen der drei Herrscher der ganzen Welt, kaum passend sein kann, leuchtet vom Anfang an ein. Mehr scheinen Māra und Brahman einander ebenbürtig zu sein, obwohl Māra unendlich viel mehr in der buddhistischen Lehre vorkommt als Brahman. Lehrreich ist aber das Verhältnis der beiden Götter in der Buddha-Biographie des Mahāvagga: in Mahāv. I 5, 4 ff. tritt der *Brahmā Sahampati* als jener hervor, der den an sich selbst zweifelnden Buddha dazu bewegt, seine Heilslehre der Welt zu verkünden. Dabei spricht er den bezeichnenden Vers Mahāv. I 5, 7:[1]

pāturahosi Magadhesu pubbe dhammo asuddho samalehi cintito,
apāpur' etaṃ amatassa dvāraṃ suṇantu dhammaṃ vimalenānubuddhaṃ.

Darauf komme ich weiter unten zurück. Es scheint also, als ob Brahman für die älteste buddhistische Anschauung das gute Prinzip in einem älteren Dualismus Brahman-Māra repräsentierte. Dann in Mahāv. I 11 und I 13 tritt wiederum Māra hervor, freilich kaum als der teuflische Versucher — die Stellen sind überhaupt nur leicht skizziert — sondern mehr als der bewußte Gegner des Buddha, der ihm Loslassung aus den Fesseln der Welt versagen will. Und des Heeres des Māra wird schon in dem berühmten Verse Mahāv. I 1, 7 gedacht, wo es heißt:

yadā have pātubhavanti dhammā ātāpino jhāyato brāhmaṇassa
vidhūpayaṃ tiṭṭhati Mārasenaṃ suriyo 'va obhāsayam antalikkhaṃ.

Wer ist also Māra, der neben Brahmā Sahampati das böse Element eines vorbuddhistischen Dualismus zu repräsentieren scheint? Es könnte zwecklos scheinen, die Frage hier wieder aufzunehmen, da ja Windisch Māra und Buddha p. 177 ff., wie es scheint unter ziemlich allgemeiner Zustimmung, die Frage so beantwortet, daß Māra — der sogenannte *Māro pāpimā*, nach Windisch ‚Māra das Übel'[2] —

[1] Auch I 5, 9.
[2] a. a. O. p. 195.

eine Zusammenschmelzung von Kāma und Yama-Mṛtyu, von Liebe und Tod ist, wobei er Anklänge in der Verbindung von *pāpman* und *mṛtyu* innerhalb der Sprache der Brāhmaṇas und Upaniṣads findet. Man fragt sich aber unwillkürlich: kann durch eine solche Auffassung die ganze Gestalt des buddhistischen Māra erklärt werden? Erfahren wir überhaupt in der ältesten Literatur etwas über einen konkret gefaßten Gott Kāma? Kaum. — Kāma scheint nur eine durch die Spekulation ins Leben gerufene Verkörperung der durch die ganze Welt dringenden Generationslust zu sein, als selbständiger Gott hat er kaum etwas anderes getan, als daß er die Askese des Śiva störte, von Śiva ‚körperlos' gemacht wurde und dann später als Pradyumna wieder ins Leben gerufen wurde. Die Sage davon, wie Śiva den Leib des Kāma verbrannte, kann sehr wohl eine spätere Ausführung des Gedankens sein, daß Śiva durch die Glut seiner Askese die bei ihm selbst entstehende Neigung zur Liebe unterdrückte. Und im übrigen ist ja Kāma als Gott eigentlich nur ein beliebtes Thema der Kunstpoesie. Ohne zu verneinen — was ja ganz verkehrt wäre — daß Māra der Herr der irdischen Liebe ist, verneine ich jedoch bestimmt, daß die blasse und künstliche Gestalt des späteren Gottes Kāma irgend etwas mit ihm gemeinsam hat.

Ebensowenig glaube ich, daß Yama die Grundlage des buddhistischen Māra gewesen sein kann. Nach HILLEBRANDT ist freilich Yama nicht, wie ROTH annahm, ‚der erste Mensch'; doch glaube ich, daß obwohl HILLEBRANDT mit gewöhnlicher Gründlichkeit seine Sache zu begründen suchte, die ROTHsche Ansicht doch richtig sein muß. Eine starke Stütze dafür hat LEOPOLD VON SCHROEDER in seiner trefflichen Behandlung von RV. x 10[1] — das Lied von Yama und Yamī — gegeben. Ein Todesgott, der Herr der ‚Väter' ist freilich Yama; aber eine so gewaltige Entwicklung, daß er ‚der König des ganzen *saṃsāra*' genannt werden konnte, hat doch Yama nie durchlebt. Scharf ist auch die Funktion des Yama als Dharmarāja ‚König des Gesetzes' betont — wie paßt dies mit der grausigen Gestalt des Māra zusammen?

[1] S. *Mysterium und Mimus im Rigveda* p. 275 ff.

Da ich somit weder in Kāma noch in Yama-Mṛtyu — und folglich auch nicht in einem Zusammenfallen beider — die Grundlage des Māra sehen kann, muß ich anderswo die Erklärung suchen. Nach dem, was ich oben ausgeführt habe, liegt das nicht fern: Māra ist meines Erachtens kein anderer als die buddhistische Darstellung des Rudra-Śarva.

Windisch begann seine Untersuchung über das Wesen des Māra mit dem Padhānasutta des Sutta Nipāta. Daß dieses Werk zu den ältesten Bestandteilen des Pāli-Kanons zählt, glaube ich auch; schon dort finden wir aber eine mehr abstrakte Auffassung des Māra neben der konkreten. So heißt es im Padhānasutta:

12.[1] *kāmā te paṭhamā senā*
dutiyā arati vuccati
tatiyā khuppipāsā te
catutthī taṇhā pavuccati.

13. *pañcamī thīnamiddhan te*
chaṭṭhā bhīrū pavuccati
sattamī vicikicchā te
makkho thambho te aṭṭhamo.

Aber daneben heißt es weiter:

18.[2] *Samantā dhajiniṃ disvā*
yuttaṃ Māraṃ savāhanaṃ
yuddhāya paccuggacchāmi
mā maṃ ṭhānā acāvayi.

Somit gehen hier nebeneinander die Vorstellungen teils von den Sinnesgenüssen als den Heerscharen Māras, teils von Māra auf seinem Streittier an der Spitze des bannerführenden Heeres. Ich glaube also, daß man kaum aus dem Padhānasutta etwas wesentliches für die älteste Auffassung des Māra gewinnen kann.

---

[1] SN. V. 436 f.; Lalit. ed. Lefmann I p. 262.
[2] SN. V. 442.

Anders steht es meines Erachtens mit dem Mārasaṃyutta des Saṃyutta Nikāya,[1] das Windisch p. 87 ff. behandelt hat. Das Saṃyutta Nikāya gehört wohl immerhin zu den älteren Bestandteilen des Pāli-Kanons, und wenn man nach seiner subjektiven Meinung urteilen darf, scheint mir das Mārasaṃyutta ganz bestimmt einen sehr altertümlichen Eindruck zu machen.

Wie es ja in den Suttas ziemlich gewöhnlich ist, werden die verschiedenen Abteilungen des Mārasaṃyutta mit formelhaften Wendungen eingeleitet. So heißt es in den meisten Stücken: *atha kho Māro pāpimā Bhagavato bhayaṃ chambhitattaṃ lomahaṃsaṃ appādetukāmo . . . yena Bhagavā ten-upasaṃkami.* Rudra-Çiva aber ist ja vor allen anderen der schreckerregende, schauderhafte Gott; so heißt es weiter in II 7 (Āyatana): *yan nūnāhaṃ yena samaṇo Gotamo ten-upasaṃkameyyaṃ vicakkhukammāyāti.* Windisch (p. 101) übersetzt *vicakkhukammāya* mit ‚Verwirrung‘, was ja möglich sein kann. Ursprünglich heißt es wohl doch etwa ‚Handlung, bei welcher man die Augen wegwendet‘. Das tut man aber, wenn man eine schauderhafte, gespenstige oder Unglück verheißende Offenbarung zu sehen bekommt.[2]

Was enthält aber eigentlich das Mārasaṃyutta? Māra tritt in verschiedenen menschlichen und tierischen Gestalten auf, um Buddha zu versuchen und zu erschrecken. Es sind dies meines Erachtens buddhistische Berichte über Rudras Avatāren, die bei ihm ebenso wie bei Viṣṇu vorliegen. Von diesem Gesichtspunkt aus gehe ich jetzt das Mārasaṃyutta durch.

I 1 führt den Namen *Tapo kammañ ca* ‚Askese und Opfer‘. Māra spricht:

tapo-kammā apakkamma
yena sujjhanti mānavā
asuddho maññati suddho
suddhimayyaṃ aparaddho.

---

[1] Ed. Feer I pp 103—127.

[2] Vgl. dazu Hillebrandt, *Ved. Mythol.* Bd III, p. 319; v. Schroeder, *Mysterium und Mimus* p. 123; verf. *WZKM.* XXIII, 37.

Hier tritt also Māra als Verteidiger von Opfer und Askese hervor — Śiva der Herr der Askese, der furchtbare Gott, der blutige Opfer von Tieren und Menschen verlangt. Buddha aber weist ihn zurück, indem er die Gedanken an weitere Askese fernhält:

anatthasanhitaṃ ñatvā
yaṃ kiñci aparaṃ tapaṃ
sabbānatthavahaṃ hoti
phiyārittaṃ[1] *va dhammaniṃ*
sītaṁ samādhipaññañca
maggaṃ bodhāya bhāvayaṃ
patto-smi paramaṃ ruddhiṃ
nihato tvam asi Antaka.

Es scheint mir offenbar, daß der oben zitierte Vers aus Mahāv. I 5, 7:

pāturahosi Magadhesu pubbe dhammo asuddho samalehi cintito

sich auf jenen Kultus bezieht, den Māra hier zu verteidigen sucht. *Samala* ‚schmutzig‘ ist wohl kaum in übertragener Bedeutung — also etwa ‚sündevoll‘ — zu nehmen, sondern bezieht sich einfach auf das schmutzige Lumpengesindel der śivaitischen Asketen. Eine weitere Spur von Śiva-Kultus finden wir auch meines Erachtens in dem 2. Kapitel des Mahāvagga:[2] dort empfängt ja nämlich Buddha unter dem Ajapālabaume Besuch von einem stolzen Brahmanen, der *Huhuṅkajātiko* genannt wird. Später spricht Buddha als Antwort auf die Frage des Brahmanen nach der wahren Brahmanenwürde den Vers:

yo brāhmaṇo bāhitapāpadhammo nihuhuṅko nikasāvo yatatto
vedantagū vusitabrahmacariyo, dhammena so brāhmaṇo brahmavādaṃ
vadeyya,
yass' ussadā n'atthi kuhiñci loke.

Was *huhuṅka* bedeutet ist unklar. Buddhaghosa deutet es so, daß der Brahmane ‚*diṭṭhamaṅgaliko* war und deswegen von Stolz erfüllt,

[1] Windisch p. 88 Anm. 2.
[2] Mahāv. I 2, 2 ff.

weshalb er *huhuṃ* äußerte'. Demgemäß übersetzten Rhys Davids und Oldenberg SBE. xiii p. 79 (mit Anm. 2) 'of a haughty disposition'. Die Erklärung ist jedoch fraglich, da es ganz unklar ist, was *diṭṭhamaṅgalika*[1] bedeuten kann. Wahrscheinlich schwebt wohl die ganze Erklärung des Buddhaghosa in der Luft. Es kommt später *hūṃhūṃhūṃkārapāra* und °*priya* als Beiname des Śiva vor; vielleicht ist also *hūṃ* sogar ein Kultruf des Śiva. Somit deute ich *huhuṅkajātiko brāhmaṇo* als ‚ein Brahmane, der aus einer śivaitischen Familie stammt' und *nihuhuṅko* als ‚ein Brahmane, der den Śivakultus beseitigt hat'.

Ich kehre aber zum Mārasaṃyutta zurück. i 2 führt den Titel *nāgo* ‚der Elephant'. Māra nähert sich als ein riesengroßer Elephant dem Buddha, um ihn zu erschrecken. Rudra-Śiva als Elephant aber tritt wohl in dem Avatāra Gaṇeśa hervor, denn daß jener elephantenköpfige Sohn des Śiva eigentlich nur eine andere Form des großen Gottes ist, scheint mir unzweifelhaft.[2] Auch der Vers jenes Abschnittes, der auch in dem folgenden Abschnitte vorkommt, nämlich

saṃsāraṃ dīgham addhānaṃ
vaṇṇaṃ katvā subhāsubham
alan-te tena pāpima
nihato tvam asi Antaka

mit seinem Ausdruck ‚im Saṃsāra, dem langen Weg, schöne und häßliche Gestalt geschaffen hast du genug . . .'[3] scheint eine Anspielung auf Rudra-Śiva zu enthalten. Denn jener ist ja, wie die Śatarudriya-Texte es genugsam besagen, der *Bahurūpa* ‚der Vielgestaltige' par préférence.

Weiteres finden wir in i 6, genannt *Sappo* ‚die Schlange': Māra nimmt hier die schreckerregende Gestalt einer Riesenschlange an, von der es heißt in § 4: *Seyyathāpi nāma mahatī ekarukkhikā nāvā*

[1] Im Jāt 497 kommt *Diṭṭhamaṅgalikā* als Eigennamen vor.

[2] Gaṇeśa ist Herr der *Gaṇas*, der Umgebung des Çiva, d. h. des Seelenheeres: er steht ebenso wie Çiva zur Literatur in innigster Beziehung. Sein Reittier ist ein *ākhu* (‚Maulwurf, Ratte'); Śiva oder eher Rudra aber stand zum Maulwurf in offenbarer Beziehung, vgl Hillebrandt VM. ii p. 187.

[3] Übersetzt von Windisch, *Māra und Buddha*. p. 89.

evam assa kāyo hoti. Seyyathāpi nāma soṇḍikā kilañjā evam assa phaṇo hoti. Seyyathāpi nāma kosālikā kaṃsapātī evam assa akkhīni bhavanti. Seyyathāpi nāma deve gaḷagaḷāyante vijjullatā niccharanti evam assa mukhato jihvā niccharati. Seyyathāpi nāma kammāragaggariyā dhamamānāya saddo hoti evam assa assāsapassāsānaṃ saddo hoti. Man braucht wohl nur an Śiva, den Herrn der Schlangen, zu denken, um mit jener Form des Māra ins Reine zu kommen. Was den Vers des Abschnittes

carakā bahū[1] *bheravā bahū* usw.

betrifft, erinnere ich wegen des wunderlichen Wortes *carakā,* das Windisch unübersetzt ließ, an *carakī* Bez. einer Unholdin in Agni P. 40, 18. Vielleicht bezeichnet *caraka* irgend eine Art von Unholden in Śivas Gefolge, sowie ja *bherava* = skt. *bhāirava-* nicht nur den Śiva selbst in einer seiner Formen bezeichnet, sondern auch n. pr. eines Anführers einer der Scharen Śivas und n. pr. eines Schlangendämons ist. Es ist vielleicht sogar zu schreiben:

Carakā bahū Bheravā bahū.

Der Abschnitt II 2 führt den Namen *sīho* ,der Löwe'. Es wird freilich nicht gesagt, daß Māra als Löwe auftritt, jedoch scheint der Vers so etwas anzudeuten, wo es heißt:

Kiṃ nu sīho va nadasi
parisāyaṃ visārarado
paṭimallo hi te atthi —
vijitāvī nu maññasi.

Nun hören wir freilich nichts von Rudra-Śiva als Löwe, jedoch steht ja dieses Tier zu seiner Gemahlin Pārvatī-Durgā in innigster Beziehung und es könnte wohl deswegen nicht allzu kühn scheinen zu vermuten, daß der schreckliche Gott auch einmal als Löwe aufgetreten wäre.[2] Überhaupt kann ich kaum von der Vermutung loskommen, daß der *sīhanāda,* der ,Löwenruf', den Buddha öfters hören

[1] So lese ich mit S[1] statt *carakā bahu-bheravā bahū* der anderen Handschriften.

[2] Über Pārvatī unter dem Bilde eines Löwen vgl. die interessanten Ausführungen bei Bloch, *ZDMG* 62, 653.

läßt, ursprünglich dem Rudra-Śiva eigen war und von ihm auf den neuen Herrscher über die Menschenseelen, den Tathāgata, übertragen wurde.[1]

Mārasaṃy II 6 führt den Namen *pattaṃ* ‚der Napf'. Wie gewöhnlich hält der Meister den Jüngern einen Vortrag über die Lehre, und sie hören aufmerksam zu; Māra der Böse will bei ihnen Verwirrung erregen. Dann heißt es weiter:

3. *tena kho pana samayena sambahulā pattā ajjhokāse nikkhittā honti.*

4. *atha kho Māro papimā balivaddavaṇṇaṃ abhinimminitvā yena te pattā ten' upasaṃkami.*

5. *atha kho aññataro bhikkhu aññataraṃ bhikkhum etad avoca: bhikkhu bhikkhu eso balivaddo patte bhindeyyāti.*

6. *evaṃ vutte Bhagavā taṃ bhikkhum etad avoca: na so bhikkhu balivaddo, Māro eso pāpimā tumhākaṃ vicakkhukammāyāgato ti.*

Māra tritt also hier als Stier hervor — Śivas Tier ist aber der Stier Nandin, und Śiva selbst ist schon auf sehr alten Reliefen und Münzen als Stier dargestellt worden, nach dem was BLOCH *ZDMG.* 62, 653 ff. überzeugend dargetan hat.[2] Hier tritt, wie ich meine, ganz schlagend hervor, daß Māra kein anderer als der Rudra-Śiva sein kann. Und in II 9 (genannt *kassakaṃ* ‚vom Bauer'), wo Māra als ein schmutziger, mit Pflug und Treibstachel gerüsteter Bauer hervortritt, lautet seine erste Frage an den Heiligen: *api samaṇa balivadde addasā ti* ‚hast du Stiere gesehen, Asket?'

Mārasaṃy. III 3 führt den Namen *Godhika.* Der ehrwürdige Godhika hat bei den Kāḷafelsen im Isiberge Selbstmord begangen;

[1] Ich möchte hier auch eine andere Vermutung vortragen, die vielleicht ziemlich kühn zu sein scheint, jedoch meines Erachtens richtig sein mag. Es heißt bisweilen von dem Tathāgata (z. B Jāt. I p. 95 f.), er erscheine ‚*Ākāsagaṅgam otārento viya*' = ‚gleichwie die himmlische Gaṅgā herunterbringend'. Was soll das heißen? Ich meine der rätselhafte Ausdruck wird klar, wenn wir bedenken, daß die himmlische Gaṅgā auf Rudra-Śivas Haupt fällt und durch sein Haar rieselnd zur Erde gelangt.

[2] Vgl. auch den ebend. n. 2 gegebenen Hinweis auf den fleischfressenden Stier in Girivraja, MBh. II 21, 16.

der Meister und die Jünger kommen dahin aus Kalandakanivāpa und sehen ihn ‚auf einem Bett liegen, seine Daseinselemente aufgelöst'.[1] Dann fährt der Text fort:

17. *tena kho pana samayena dhumāyitattaṃ timirāyitattaṃ*[2] *gacchat' eva purimaṃ disaṃ, gacchati pacchimaṃ disaṃ, gacchati uttaraṃ disaṃ, gacchati dakkhiṇaṃ disaṃ, gacchati uddhaṃ, gacchati adho, gacchati anudisaṃ.*

18. *atho kho Bhagavā bhikkhū amantesi: passatha no tumhe bhikkhave etaṃ dhumāyitattaṃ timirāyitattaṃ, gacchat' eva . . . anudisan-ti — evam bhante.*

19. *eso kho bhikkhave Māro pāpimā Godhikassa kulaputtassa viññānaṃ samanvesati kattha Godhikassa kulaputtassa viññānaṃ patiṭṭhitatu-ti. appatiṭṭhitena ca bhikkhave viññānena Godhiko kulaputto parinibbuto ti.*[3]

Māra tritt also hier unter der Form von Rauch und Finsterwerden auf. Rudra-Śiva als Rauch auftretend finden wir aber im Śatarudriya des Mahābhārata, wo es heißt in VII 9621:

dhūmrarūpañ ca yat tasya Dhūrjaṭis tena cocyate.

Man vergleiche auch Hemādri vol. I p. 218, 3. Es liegt also kaum etwas Befremdendes darin, den Māra als Rauch und Finsterwerden auftretend zu finden.

Im letzten Abschnitte des Mārasaṃyutta — III 5 *Dhītaro* ‚die Töchter'[4] — schließlich finden wir Māra von seinen drei Töchtern umgeben, die den Meister versuchen — natürlich ohne Erfolg. Nun hören wir freilich nirgends etwas von Töchtern des Śiva — vielleicht hat aber Mahāvastu III p. 285, 5 eine Altertümlichkeit bewahrt, wenn es von *Aratī-Māradevī* spricht. Dabei gewinnt wiederum der Name des Rudra-Śiva *Tryambaka* erneutes Interesse; meines Erachtens ist es nicht = *Trilocana,* wie man es wohl am meisten gedeutet hat,

---

[1] WINDISCH a. a. O. p. 115.

[2] In der Ausgabe steht hier aus Versehen *timirayitattaṃ.*

[3] Denselben Text finden wir in Saṃy. Nik. XXII, 87, 37 ff., nur daß es sich hier um den ehrwürdigen *Vakkali* anstatt des *Godhika* handelt.

[4] Vgl. zu diesem Texte Verf. *WZKM* XXIII, 40 ff.

sondern ‚der Gatte dreier Frauen‘, d. h. wohl der Durgā-Pārvatī in drei verschiedenen Daseinsformen.

Endlich weise ich auf Mārasaṃy. III 3, 20 hin, wo Māra mit der *beluvapaṇḍuvīṇā* auftritt; ich brauche dabei nur an den Beinamen des Śiva *vīṇāhasta* zu erinnern.

Es bleibt noch die Frage zu beantworten, warum Māra bisweilen den Namen *Namuci* führt — so schon im Padhānasutta des Sutta Nipāta und auch im Mārasaṃyutta und anderswo. Ich bin im großen und ganzen mit WINDISCH einverstanden, wenn er sagt:[1] ‚Wenn Māra Namuci genannt wird, so kann das nur ein poetischer Vergleich sein . . .‘, denn Māra, den ich als Rudra-Śiva auffasse, hat doch wohl nichts gemein mit dem alten Asura Namuci, den Indra in der Morgendämmerung mit einer Waffe aus dem Schaum des Wassers zerspaltete. Andererseits gewinnen wir jedoch aus der vedischen Literatur und dem Mahābhārata ein ziemlich einseitiges Bild des Namuci und können kaum wissen, wie jenes mythische Wesen bei dem Volke aufgefaßt wurde, d. h. in jenen Teilen der Gesellschaft, aus denen die buddhistische Überlieferung solche Vorstellungen geschöpft haben könnte. Denn viele Mythen und Legenden sind doch in späterer Tradition viel ursprünglicher und besser bewahrt geblieben als in der oft ziemlich verballhornten Gestalt, die sie in der streng brahmanischen Überlieferung angenommen haben. So lange wir also nichts mehr über Namuci kennen, als jetzt, getraue ich mir nicht, seine Stellung dem Māra gegenüber genauer zu beurteilen.

Ich habe augenblicklich nichts mehr über den Rudra-Śiva und sein Verhältnis zum buddhistischen Māra vorzutragen. Leider muß natürlich das oben Gesagte öfters sehr fragmentarisch scheinen und ich hätte es nicht gewagt, das hier kurz Skizzierte der Öffentlichkeit zu übergeben, wenn es mir nicht jetzt an Zeit gefehlt hätte, mehr erweiterte und besser begründete Auseinandersetzungen über diesen Gegenstand zu bieten. Jedoch hoffe ich, daß andere Forscher nach Durchlesung dieser Zeilen es der Mühe wert halten wollen,

[1] *Māra und Buddha* p. 185.

die Sache etwas näher zu prüfen, und daß somit über eine Hypothese, die wenigstens das eine und andere, das bisher unerklärt blieb, zu erklären sucht, ausgemacht werden kann, ob sie etwas mehr als eine Hypothese genannt zu werden verdient. Dadurch wäre doch etwas gewonnen und die Veröffentlichung der obigen Zeilen nicht ganz resultatlos geblieben.

Upsala im Frühjahr 1909.

Das Ratiśāstra des Nāgārjuna

Von

Richard Schmidt.

Die *Orientalische Bibliographie* hat in Band XVIII (für 1904) unter der Rubrik ‚Saṃskṛt und Marāṭhī', Nr. 3621, ein Ratiśāstra mit folgender Beschreibung: Rati Sástra. (The sexual science.) With a Marathi transl. by Pandit Ganesh Aiyar. Moradabad, Lakshmi Narayan Press, '04. 80 p. Meine Bemühungen, dieses Buches habhaft zu werden, waren bis vor kurzem vergeblich: da fand ich nämlich den seltenen Vogel unter einer Sendung von Neuheiten, die mir HARRASSOWITZ zugehen ließ. Gleichzeitig war ich aber an den längst vergessenen Text auch durch die Lektüre von BARNETTS Supplementary Catalogue of Sanskrit, Pali, and Prakrit Books in *The Library of the British Museum* erinnert worden, indem ich hier drei Werke mit dem Titel Ratiśāstra fand:

1. Unter dem Stichwort Nāgārjuna, col. 401: *Siddhavinoda, or Ratiṣāstra.* A manual of divination from sexual affairs, in 11 pādas, ascribed to Nāgārjuna. Edited with a Hindi version by Kanhaiyālāl Miṣra. pp. II. 84. Moradabad 1899.

2. Unter dem Stichwort Purāṇas, Padmapurāṇa, col. 503: *Ratiṣāstra.* A treatise on the Ars Amoris, purporting to be compiled from this Purāṇa. Edited and translated into Bengali by Maṇīndralāla Ghosha. Third edition. pp. 135; 11 plates. Calcutta 1901.

3. Unter dem Stichwort Ratiṣāstra, col. 560: *Ratiṣāstra.* An Ars Amoris in 17 cantos. With Bengali translation by Kālīprasanna Vidyāratna. Second edition. pp. II. 176; 7 plates. Calcutta 1895.

Das in meinem Besitz befindliche Exemplar hat nur Umschlagstitel; er lautet: ॥ श्रीः ॥ रतिशास्त्र अथवा बात्सायनशास्त्राचा [so!] सार। पं० गणेश अय्यर कृत भाषान्तरा सहित। हें पुस्तक मुन्नालाल आणि चन्द्रसेन यांनीं मुरादाबादयेथें "लक्ष्मीनारायण" छापखान्यांत छपाविलें सन् १९०४ ई० ॥ Zweifellos ist diese Ausgabe mit der eingangs erwähnten identisch; daß dort der Titel in englischer Fassung erscheint, spricht nicht dagegen. Wir haben dort eben nur die sinngemäße, nicht die bibliographisch genaue Wiedergabe der Aufschrift.

Der Inhalt des Buches läßt die Berufung auf Vātsyāyana als gänzlich unbegründet erscheinen; sie soll natürlich bloß Reklame machen. Der erste pāda enthält die Einleitung und heißt daher in der Unterschrift *granthasūcanānāmakaḥ prathamaḥ pādaḥ*; der zweite, *granthoktaviṣayanirūpaṇa*, bringt eine kurze Inhaltsangabe; der dritte heißt *caturvidhanārīlakṣaṇakīrtanam* und bringt die Beschreibung der *padminī*, *citriṇī* etc.; der vierte, *kumārīlakṣaṇakīrtanam*, enthält sehr interessante Angaben über äußere Anzeichen bei den Mädchen, aus denen man auf eine glückliche oder unglückliche Ehe schließen kann; der fünfte, *puruṣalakṣaṇakīrtanam*, behandelt in gleicher Weise die Männer, die hier in *śaśa*, *mṛga*, *vṛṣa* und *aśva* eingeteilt werden; der sechste, *yogyanārīnirūpaṇam*, lehrt, daß für den *śaśa* die *padminī*, für den *mṛga* die *citriṇī* usw. die am besten passende Frau ist; der siebente, *ṛtuvivaraṇam*, gibt Weissagungen auf Grund des Eintritts der Menstruation je nach dem Tage oder Monate; der achte, *sahavāsavidhi*, nennt die für die Kohabitation geeigneten resp. ungeeigneten Zeiten und den Erfolg für Eltern und Kinder, je nach dem Tage, an welchem diese stattfindet; der neunte, *yogyāyogyamilanaphalakīrtanam*, gibt an, welche Resultate erzielt werden, wenn die Ehegatten im Sinne des sechsten Abschnittes füreinander passen resp. nicht passen; der zehnte, *śayyānirūpaṇam*, beschreibt das Lager der *padminī* etc.; der elfte und letzte Abschnitt endlich, *sādhanopāya*, lehrt, wie man sich die Gunst der Frauen erwirbt.

Diese Inhaltsangabe zeigt deutlich, daß unser Text mit Vātsyāyana auch nicht das Geringste zu tun hat; andererseits sehen wir, daß er mit der Nr. 1 oben identisch ist; nur haben wir dort eine

Hindī-Übersetzung, während es sich hier um Marāṭhī handelt. Das Ganze gibt sich als ein Gespräch zwischen dem großen Asketen Siddha-Nāgārjuna und seinem Schüler, dem ebenso großen Asketen Tuṇḍi — ein netter Stoff für zwei so fromme Herren! Natürlich ist diese Einkleidung so überflüssig wie möglich, und die vermittelnden Zwischenreden sind, wie gewöhnlich in solchen Fällen, entsetzlich trocken und langweilig. Ebenso natürlich ist es aber auch, daß der heilige Nāgārjuna mit unserem Texte nichts zu tun hat; der Kompilator desselben mag diesen Namen geführt haben — ich vermag es so wenig zu behaupten wie zu bestreiten — immerhin sind wir ihm zu Danke verpflichtet, daß er uns in seinem Elaborat eine solche Fülle von Material für die Geschichte des Aberglaubens geliefert hat. Es sei mir gestattet, eine kleine Probe daraus hier wiederzugeben.

किंचिद्विकस्वरविनीलविभातवात-
  व्याधूतवारिजविलोलविलोचनस्य ।
राधाधवस्य भवतो ऽवतु को ऽपि गोप-
  बालाविनोदरसिकस्य कटाक्षपातः ॥
सिद्धनागार्जुनो नाम पुरासीत्तापसो महान् ।
शान्तो दान्तो जितात्मा च नियतः प्रयतः शुचिः ॥ १ ॥
शिवस्य प्रियशिष्यः स त्रिकालज्ञो महामतिः ।
वशगान्यधितिष्ठन्ति षट्कर्माणि च धीमतः ॥ २ ॥
उवास सुचिरं सो ऽपि रेवातीरे मनोरमे ।
शान्तेर्निकेतने तत्र आश्रमे चित्तहारिणि ॥ ३ ॥
एकदा विजने तं च दृष्ट्वा तुण्डिर्महातपाः ।
भक्त्या प्रणम्य तच्छिष्यः पप्रच्छ विनयान्वितः ॥ ४ ॥
भो ब्रह्मन्सर्वविज्ञो ऽसि नागार्जुन महामते ।
सिद्धयस्ते हि भगवन्करे तिष्ठन्ति सर्वदा ॥ ५ ॥
रतिशास्त्रं महाप्राज्ञ श्रोतुं कौतूहलं मम ।
कृपया वद मे ब्रह्मन् त्वदधीनो ऽस्मि सर्वथा ॥ ६ ॥
तुण्डेरिदं वचः श्रुत्वा[1] प्रहस्य तपसां निधिः ।

[1] श्रुत्वा ।

मेघगम्भीरनादेन तमुवाच महामतिः ॥ ७ ॥
नागार्जुन उवाच ।
धन्यो ऽसि कृतपुण्यो ऽसि कृतं प्रश्नं मनोरमम् ।
गोपनीयं त्विदं भद्र समं हाटकपेटिका ॥ ८ ॥
दुष्टाय भक्तिहीनाय मदनेनातुराय च ।
न वक्तव्यं न वक्तव्यं न दातव्यं कदाचन ॥ ९ ॥
शान्ताय भक्तियुक्ताय तथा च विजितात्मने ।
दातव्यं सादरं ब्रह्मन् शिवस्य वचनं यथा ॥ १० ॥
कैलासपतिना आदौ रतिशास्त्रं प्रकीर्तितम् ।
श्रुतं तत्सादरं ब्रह्मन् देव्या गिरिशभार्यया ॥ ११ ॥
ग्रन्थसारं समुद्धृत्य गर्गेण ऋषिणा ततः ।
कृतं ब्रह्मन्महाप्राज्ञ आदिशास्त्रं मनोरमम् ॥ १२ ॥
तुण्डिरुवाच ।
श्रोता तस्य महाभाग को ऽसौ प्राज्ञो महामते ।
ज्ञातुमिच्छामि तद्देव वद चेत्करुणा मयि ॥ १३ ॥
नागार्जुन उवाच ।
जन्मेजयो महाराजः चत्रवंशधुरंधरः ।
स एवासीन्महाभाग श्रोता पुत्रः परीक्षितः ॥ १४ ॥
शिवोक्तरतिशास्त्रस्य गर्गशास्त्रस्य वै तथा ।
मया सारं समुद्धृत्य कृतं सिद्धविनोदनम् ॥ १५ ॥
रतिशास्त्रमिदं ज्ञेयमादिशास्त्रं तथैव हि ।
गोपनीयं प्रयत्नेन शिवाज्ञालङ्घनं न चेत् ॥ १६ ॥
रतिशास्त्रं परिज्ञातुं यदि ते कौतुकं हृदि ।
कीर्तयिष्यामि ते ब्रह्मन्प्रियः शिष्यो भवान्यतः ॥ १७ ॥

* * *

अथ चतुर्थः पादः ॥ कुमारीलक्षणम् ॥

तुण्डिरुवाच ।
कुमारीलक्षणं श्रोतुमिच्छामि[1] करुणामय ।

---

[1] स्रोतु° ।

अधुना वद मे ब्रह्मंस्त्वं गुरोर्गुरुरेव च ॥ १ ॥
नागार्जुन उवाच ।
कुमारीलक्षणं वक्ष्ये त्रिविधं तव तापस ।
स्थिरो भूत्वा विदित्वा च शास्त्रे ऽस्मिञ्ज्ञानमाप्स्यसि ॥ २ ॥
कुमार्यस्त्रिविधाः सन्ति उत्तमा मध्यमाधमा ।
प्रधाना चोत्तमा ज्ञेया ग्रहणीया प्रयत्नतः ॥ ३ ॥
श्यामाङ्गी गौरवर्णा वा ह्युज्ज्वला[1] श्यामिकापि वा ।
नातिदीर्घा न खर्वा च ह्युत्तमा सा स्मृता बुधैः ॥ ४ ॥
गजेन्द्रगमना या हि मरालगमनापि वा ।
दशनानि च सूक्ष्माणि उत्तमा सा प्रकीर्तिता ॥ ५ ॥
रक्तपद्मकरा या हि धर्मनिष्ठापरायणा ।
पद्मपत्त्रायताक्षी च उत्तमा सा प्रकीर्तिता ॥ ६ ॥
उत्तमालक्षणं वत्स कथितं तव संनिधौ ।
मध्यमां संप्रवक्ष्यामि शृणुष्वहितो द्विज ॥ ७ ॥
धर्मे निष्ठा सदा यस्या[2] मितं भुङ्क्ते च या द्विज ।
मध्यमा सा हि विज्ञेया रतिशास्त्रे प्रकीर्तिता ॥ ८ ॥
न स्थूला न कृशाङ्गी च न खर्वा नापि दीर्घका ।
दीर्घकेशी सुनासा च कुमारी मध्यमा स्मृता ॥ ९ ॥
सदा हास्यमुखी या च दुःखेष्वपि सुखेषु च ।
निरालस्या सदा तिष्ठेन्मध्यमा सा प्रकीर्तिता ॥ १० ॥
नाभिर्यस्याः सुगम्भीरा सर्वेषु प्रियवादिनी ।
सदाचाररता चैव मध्यमा सा प्रकीर्तिता ॥ ११ ॥
सदा भक्तिमती या हि देवद्विजगुरुष्वपि ।
भूतेषु समदृष्टिश्च मध्यमा सा स्मृता बुधैः ॥ १२ ॥
मध्यमालक्षणं शास्त्रे यथातथ्यं प्रकीर्तितम् ।
तथा ते कथितं वत्स अधमालक्षणं शृणु ॥ १३ ॥
वक्ररोमावृताङ्गी या पिङ्गलाक्षी मुनीश्वर ।
अधमां तां विजानीयादिति शास्त्रविदां मतम् ॥ १४ ॥

---

[1] ह्युज्ज्वल । [2] यस्य ।

सुदीर्घदशना या हि वाचाला निरपत्रपा ।
अधमां तां विजानीयादिति शास्त्रविदां मतम् ॥ १५ ॥
विकटोच्चातिहास्या या कर्कशाङ्गी पृथूदरी ।
कठिनाङ्घ्रिकरा या च ह्यधमा सा स्मृता बुधैः ॥ १६ ॥
अल्पकेशी ह्रस्वकेशी सदा वै बहुभाषिणी ।
अधमा सा हि विज्ञेया कीर्तिता मुनिपुंगवैः ॥ १७ ॥
कुमारी अधमा ज्ञेया कदाचारपरायणा ।
दर्शनात्स्पर्शनाच्चैव पापं तीव्रतरं भवेत् ॥ १८ ॥
अधमालक्षणं वत्स कथितं तव संनिधौ ।
अधुना किं प्रवक्ष्यामि श्रोतुं किमभिवाञ्छसि ॥ १९ ॥
तुण्डिरुवाच ।
अयोग्या चैव योग्या वा का कुमारी मुनीश्वर ।
तच्छ्रोतुमहमिच्छामि वदस्व करुणानिधे ॥ २० ॥
नागार्जुन उवाच ।
धन्यो ऽसि कृतपुण्यो ऽसि शास्त्रे प्रीतिस्तवास्ति चेत् ।
क्रमशस्ते प्रवक्ष्यामि श्रोतुं यदभिवाञ्छसि ॥ २१ ॥
पद्मं पूर्णघटश्चैव भवेत्करतले यदि ।
पतिस्तस्या महाराजः सत्यं सत्यं न संशयः ॥ २२ ॥
स्निग्धं समुन्नतं पादं ताम्रवर्णनखानि च ।
कल्याणकारिणी सा हि पत्युः पितृकुलस्य च ॥ २३ ॥
वज्राब्जकुलचिह्नं च यस्याः पादतले भवेत् ।
नृपपत्नी भवेत्सा हि सत्यं सत्यं मुनीश्वर ॥ २४ ॥
मत्स्याङ्कुशाब्जचक्रं च लाङ्गलं यदि दृश्यते ।
बहुपुत्रवती सा हि दीर्घजीवी पतिर्भवेत् ॥ २५ ॥
चक्रस्वस्तिकशङ्खाब्जध्वजमीनातपत्रवत् ।
यस्याः पादतले रेखा सा भवेत्क्षितिपाङ्गना ॥ २६ ॥
उच्चं पादाग्रभागं च पद्माभं च तलं भवेत् ।
अङ्गं यस्याः स्वेदहीनं सा भवेत्क्षितिपाङ्गना ॥ २७ ॥
स्निग्धोन्नतास्ताम्रवर्णावृत्यः पादनखा यदि ।

पतिस्तस्या भवेद्राजा रतिशास्त्रे प्रकीर्तितः ॥ २८ ॥
दुर्भगा पृथुपार्ष्णी स्यात्समपार्ष्णी शुभा भवेत्।
कुलटोन्नतपार्ष्णी च सत्यं सत्यं न संशयः ॥ २९ ॥
यस्या गमनकाले च धराकम्पः प्रजायते।
विधवा सा भवेन्नूनं विवाहानन्तरं ध्रुवम् ॥ ३० ॥
यस्या गमनकाले च कनिष्ठा न धरां स्पृशेत्।
विधवा सा भवेद्वत्स सत्यं सत्यं मयोदितम् ॥ ३१ ॥
बह्वाशिनी च या नारी सदा लोभपरायणा।
त्यक्तव्या च भवेद्वत्स अयोग्या च भवेद्ध्रुवम् ॥ ३२ ॥
तर्जनी मध्यमानामा धरां नैव स्पृशेद्यदि।
दुःखिनी सा भवेद्वत्स भिक्षया जीवति ध्रुवम् ॥ ३३ ॥
अङ्गुष्ठं च गता वत्स तर्जनी गमने यदि।
कुलटा सा भवेन्नारी त्यक्तव्या तेन हेतुना ॥ ३४ ॥
जङ्घाभ्यां रोमहीनाभ्यां कुमारी शुभकारिणी।
ऊरू करिकराकारौ पतिस्तस्याः सुखी भवेत् ॥ ३५ ॥
पादावुच्चौ सिरालौ[1] च ताम्राणि च नखानि च।
गुल्फौ कूर्मोन्नतौ यस्याः पतिस्तस्या नृपो भवेत् ॥ ३६ ॥
राजहंसगतिर्वापि यदि वा गजगामिनी।
सिंहवत्क्षीणमध्या या कुमारी सुखभागिनी ॥ ३७ ॥
मांसलं मृदुलं वापि यस्याः पादतलं भवेत्।
अरुणं च सदा चोष्णं सा स्याद्बहुधनेश्वरी ॥ ३८ ॥
स्याद्विवर्णं पादतलं विशुष्कं खण्डितं यदि।
शूर्पाकारं वापि रूक्षं सा नारी दुःखभागिनी ॥ ३९ ॥
कृशाङ्गुलीभिर्निर्द्रव्या दीर्घाभिः कुलटा भवेत्।
वक्राभिर्दुःखमाप्नोति ह्रस्वाभिश्चाल्पजीविनी ॥ ४० ॥
पथि प्रयाणकाले तु यदि भूमिरजस्खलेत्।
कलङ्किनी भवेत्सा हि त्यक्तव्या च सदा बुधैः ॥ ४१ ॥
रोमहीने सिराहीने[2] जङ्घे च सरले यदि।

---

[1] शिरालौ। [2] शिरा°।

सुलक्षणा भवेत्सा हि ग्रहणीया प्रयत्नतः ॥ ४२ ॥
रोमैकयुक्तजङ्घे च राजपत्नी भवेद्ध्रुवम् ।
द्विरोमे सा भवेन्नारी सुखसौभाग्यशालिनी ॥ ४३ ॥
त्रिरोमे च तथा वत्स विधवा निश्चितं भवेत् ।
समजानुर्भवेन्नारी सदा वै शुभदायिनी ।
संधिदेशे समे चैव पतिमङ्गलकारिणी ॥ ४४ ॥[1]
ऊरू करिकराकारौ रोमहीनौ समौ यदि ।
सुलक्षणा भवेन्नारी सत्यं सत्यं न संशयः ॥ ४५ ॥
चतुरस्रो नितम्बश्च भवेद्यदि समुन्नतः ।
मांसलश्चायतश्चैव सा नारी सुखभागिनी ॥ ४६ ॥
मृदुलौ मांसलौ यस्या नितम्बौ वलिवर्जितौ ।
कपित्थफलवृत्तौ च सा भवेत्सुखभागिनी ॥ ४७ ॥
निर्मांसं जघनं वक्रं वामावर्तं च कर्कशम् ।
दुःखदं रमणीनां तु रतिशास्त्रे प्रकीर्तितम् ॥ ४८ ॥
सिराहीनमनुच्चं[2] च यस्यास्तु जठरं भवेत् ।
तच्चर्म कोमलं चैव सा नारी सुखमेधते ॥ ४९ ॥
मृदङ्गाकारमुदरं कुम्भाकारं भवेद्यदि ।
कूष्माण्डसंनिभं वापि ध्रुवं सा स्यात्कलङ्किनी ॥ ५० ॥
निःसंताना भवेत्सा हि नारी या तु पृथूदरी ।
प्रलम्ब जठरं यस्याः सा भवेत्पतिघातिनी ॥ ५१ ॥
कटिः स्याच्चिपिटा वत्स अथवा विनता यदि ।
निर्मांसा रोमशा चैव सा भवेद्दुःखभागिनी ॥ ५२ ॥
ऋज्वी तन्वी च रोमाली[3] यस्याः सा सुखभागिनी ।
अन्यथा सा भवेद्वत्स सदा वै दुःखभागिनी ॥ ५३ ॥
रोमराजी च कपिला वृत्ताकारा भवेद्यदि ।
किंकरी सा भवेद्ब्रह्मन्सत्यं सत्यं मयोदितम् ॥ ५४ ॥
विच्छिन्ना वापि च स्थूला यदि वै रोमराजिका ।
दौर्भाग्यं लभते सा हि सत्यं सत्यं न संशयः ॥ ५५ ॥

---

1 Dies die Zählung des Originals! 2 शिरा० । 3 तरोमाली ।

समकक्षा भवेन्नारी चिरं सुखवती सदा ।
निम्नकक्षा दरिद्रा च रतिशास्त्रे प्रकीर्तितम् ॥ ५६ ॥
पृथुकुक्षिमती नारी बहुपुत्रवती भवेत् ।
नृपेशं तनयं सूते सदा च सुखभागिनी ॥ ५७ ॥
समुन्नतोदरा नारी जन्मबन्ध्या भवेद्ध्रुवम् ।
किंकरी च भवेद्वत्स सावर्तेनापि कुक्षिणा ॥ ५८ ॥
पार्श्वे समुन्नते यस्याः सिराले[1] मुनिपुंगव ।
दुःशीला सा भवेद्वत्स तथा वै दुःखभागिनी ॥ ५९ ॥
पृष्ठस्तु रोमयुक्तः स्यादथवा मांसपूरितः ।
विधवा सा भवेन्नारी सत्यं सत्यं मयोदितम् ॥ ६० ॥
समवक्षा भवेन्नारी सदा वै भोगशालिनी ।
निम्नवक्षाश्च हे ब्रह्मंश्चिरदौर्भाग्यभागिनी ॥ ६१ ॥
निर्लोमं हृदयं यस्याः सा भवेद्धनशालिनी ।
पतिसौभाग्ययुक्ता च रतिशास्त्रे प्रकीर्तितम् ॥ ६२ ॥
हृदय रोमशं यस्याः सा भवेत्पतिघातिनी ।
विषमं सुविशालं च दुःखदौर्भाग्यसूचकम् ॥ ६३ ॥
अरघट्टघटीतुल्यौ कुचौ यदि मुनीश्वर ।
कुलटा सा भवेन्नारी सत्यं सत्यं मयोदितम् ॥ ६४ ॥
स्थूलास्यौ च कुचौ यस्याः प्रान्ते विस्तीर्णता भवेत् ।
अनिष्टकारिणी सा हि कीर्तितं शास्त्रकोविदैः ॥ ६५ ॥
सुविशालौ कुचौ यस्या जठरोपरि लम्बिनौ[2] ।
विधवा सा भवेद्वत्स सत्यं सत्यं मयोदितम ॥ ६६ ॥
स्थूलौ वा रोमहीनौ वा घनौ समकुचौ यदि ।
सुलक्षणा भवेन्नारी सत्यं सत्यं मयोदितम ॥ ६७ ॥
पुत्रप्रसूः प्रधाना च समुच्चदक्षिणस्तनी ।
वामोन्नतकुचा चापि प्रसूते सुन्दरी सुताम् ॥ ६८ ॥
स्थूलमूलौ क्रमकृशौ यदि नारीपयोधरौ ।
शैशवे सुखिनी भूत्वा चान्तिमे दुःखभागिनी ॥ ६९ ॥

[1] शिराले । [2] जठरौ परिलम्बितौ ।

श्यामं च वर्तुलं चापि यदि स्याच्चूचुकद्वयम ।
सुलक्षणा भवेन्नारी सत्यं सत्यं मयोदितम् ॥ ७० ॥
ह्रस्वौ स्थूलौ नतौ चापि स्कन्धौ स्यातां यदि स्त्रियाः ।
सुखं भुङ्क्ते सदा सा हि पतिमङ्गलकारिणी ॥ ७१ ॥
वक्रौ स्थूलौ रोमशौ च स्कन्धौ स्यातां यदि स्त्रियाः ।
विधवा सा भवेद्वत्स किंकरी परवेश्मनि ॥ ७२ ॥
भुजौ स्थूलौ रोमशौ च ह्रस्वौ वापि यदि स्त्रियाः ।
विधवा सा भवेद्वत्स तथा दौर्भाग्यशालिनी ॥ ७३ ॥
कोमलं स्वल्परेखाढ्यं तलं पाण्योररन्ध्रकम् ।
शुभदं रमणीनां तु कीर्तितं शास्त्रकोविदैः ॥ ७४ ॥
कराङ्गुल्यश्च[1] नारीणां ह्रस्वा वक्राः कृशा यदि ।
अथवा विरलाश्चैव चिररोगस्य सूचकाः ॥ ७५ ॥
निम्ना विवर्णाः पीताश्च शुक्तिवद्वर्णसंयुताः ।
करजा रमणीनां च धनहीनत्वसूचकाः ॥ ७६ ॥
शोणिताः सशिखाश्चैव उन्नताः करजा यदि ।
सुलक्षणा भवेन्नारी सत्यं सत्यं न संशयः ॥ ७७ ॥
गात्रं रूक्षं सिरालं[2] च मांसहीनं भवेद्यदि ।
अशुभा सा भवेन्नारी रतिशास्त्रे प्रकीर्तितम् ॥ ७८ ॥
मांसलो वर्तुलः कण्ठः प्रशस्तश्च मृगीदृशाम् ।
सुलक्षणा भवेन्नारी सत्यं सत्यं मयोदितम् ॥ ७९ ॥
वर्तुला कण्ठघण्टी च न स्थूला क्रमसूक्ष्मका ।
शोणिता चैव हे ब्रह्मन्सा नारी शुभलक्षणा ॥ ८० ॥
ग्रीवा चेद्रोमशा ब्रह्मन् शङ्खाभा कठिना स्त्रियाः ।
सुलक्षणा भवेत्सा हि कीर्तिता शास्त्रकोविदैः ॥ ८१ ॥
ह्रस्वग्रीवा भवेद्या हि धनहीना च सा ध्रुवम् ।
कुलस्य नाशिनी चैव इति सत्यं न संशयः ॥ ८२ ॥
रमणीनां च हे वत्स ग्रीवा स्यात्पृथुला यदि ।
प्रचण्डा सा[3] भवेद्वत्स नात्र कार्या विचारणा ॥ ८३ ॥

---

1 कराङ्गुलयश्च । 2 शिरालं । 3 प्रचडास्ता ।

ऋज्वी छकाटिका स्थूला मांसला चोन्नता यदि ।
सुलक्षणा भवेन्नारी कीर्तितं शास्त्रकोविदैः ॥ ८४ ॥
सिराला[1] रोमशा शुष्का विस्तीर्णा च छकाटिका ।
कुटिला रमणीनां तु दुःखदौर्भाग्यसूचका[2] ॥ ८५ ॥
अलिवत्कृष्णवर्णाश्च[3] केशपाशा भवन्ति हि ।
सौभाग्यशालिनी सा हि आजीवं सुखमेधते ॥ ८६ ॥
ईषदाकुञ्चिताग्राश्च सूक्ष्माः स्निग्धाः सुकोमलाः ।
केशा भवन्ति यस्या हि सा भवेत्सुखभागिनी ॥ ८७ ॥
मौलिः स्यादुन्नतो यस्याः सीमन्तः सरलस्तथा ।
सुलक्षणा भवेन्नारी आजीवं सुखमेधते ॥ ८८ ॥
नीलोत्पलनिभं नेत्रमाकर्णं विस्तृतं यदि ।
सुलक्षणा भवेन्नारी सत्यं सत्यं न सशयः ॥ ८९ ॥
केकरे पिङ्गले नेत्रे श्यामले चपले यदि ।
असती सा भवेन्नारी नात्र कार्या विचारणा ॥ ९० ॥
उन्नताङ्गी च या नारी न हि सा चिरजीविनी ।
वर्तुले नयने चैव कुलटा भवति ध्रुवम् ॥ ९१ ॥
गोपिङ्गाक्षी भवेन्नारी नितरां च सुदुर्मदा ।
कपोतनयना चैव दुःशीला नात्र संशयः ॥ ९२ ॥
कोटराक्षी च या नारी दुःशीला सा भवेद्ध्रुवम् ।
गजनेत्रा च या नारी कीर्तिता सा कुलक्षणा ॥ ९३ ॥
इत्थं विचार्य हे ब्रह्मन् लक्षणं च शुभाशुभम् ।
त्यक्तव्या वा गृहीतव्या कुमारी धीमता वरे ॥ ९४ ॥

1 शिराला । 2 °काः । 3 °वर्णश्च ।

Das Problem der altbabylonischen Dynastien von Akkad und Kiš.

Von

Friedrich Hrozný.

Das zur Zeit unzweifelhaft wichtigste und auch schwierigste Problem der altbabylonischen Geschichte ist die Frage, wie sich die Könige von *Kiš*, *Maništusu* und *Uru-mu-uš* — oder wie ich lesen möchte: *Rí-mu-uš*[1] — zeitlich zu den beiden Königen von *Akkad* (*A-ga-de*^{ki}), *Šarganišarrî*[2] und *Narâm-Sin*, verhalten. Haben *Ma-*

[1] Die für den Königsnamen *URU. MU. UŠ* jetzt allgemein angenommene Lesung *Uru-mu-uš* ist wohl sicher falsch. Dieser Name wird in den späteren Omentexten *URU. MUŠ* geschrieben; siehe Boissier, *Choix de textes rel. à la divination*, S. 44, K. 1365, Obv. 1 (s. hierzu Jastrow in *ZA* xxi., S. 277 ff.) und S. 80, Sm. 823, Z. 5. Diese Schreibung zeigt, daß die Zeichen *-MU-UŠ* phonetisch *-mu-uš* zu lesen sind. Und zwar muß die Annahme, daß *-mu-uš* (in den Omina *muš*!) etwa eine sumerische Verbalform wäre, wobei das vorangehende *URU* als Ideogramm für ‚Stadt' mit der phonetischen Lesung *uru* aufzufassen wäre (vgl. die früher vielfach beliebte Lesung *Alu-ušaršid*, die den Namen ganz analog auffaßte, nur aber semitisch lesen wollte), meines Erachtens als ausgeschlossen gelten. Denn *URU. MU. UŠ*, der ein Semite war, hatte sicher einen semitischen Namen. Dann kann aber auch das Zeichen *URU* nur phonetisch, und zwar mit dem zu dieser Zeit sehr beliebten Lautwert *rí* gelesen werden. So ergibt sich die Lesung *Rí-mu-uš*, die nicht leicht, doch immerhin leichter zu erklären ist, als ein semitisches *Uru-mu-uš*. Vgl. vielleicht den Namen *Da-bu-uš*, Reisner, *Telloh* Nr. 159, iv. 17? Nicht unmöglich, daß das auslautende *š* dieses Königsnamens, trotzdem die Suffixe der 3. Pers. zu dieser Zeit nicht *š*, sondern *s* hatten, das Suffix der 3. Pers. sg. m. ist.

[2] So wollen wir den in der Tradition *Šarru-ukin* genannten Vater *Narâm-Sins* einstweilen — in dem ersten Teile des Aufsatzes — noch nennen; eine ein-

ništusu und *Rí-mu-uš* vor oder nach *Šarganišarrî* und *Narâm-Sin* geherrscht? Da wir aus der Zeit vor *Šarganišarrî* eine Reihe von Herrschern von *Kiš*, u. zw. *Utug, Mesilim, Al-[ ], Lugaltarsi, Urzagé, Enbi-Ištar* und *Lugal-[ ]* kennen, so nahm man bis jetzt in der Regel an, daß auch *Maništusu* und *Rí-mu-uš* in diese Zeit gehören und daß somit diese Könige in der Herrschaft über Babylonien durch *Šarganišarrî* und *Narâm-Sin* abgelöst wurden. So urteilt z. B. HOMMEL im *Grundriß*, S. 389 und THUREAU-DANGIN in *Sumer. und akkad. Königsinschriften* (= *SAKI*), S. XVI, Anm. 1, S. 161, Anm. 6 und 163, Anm. 1. Die Paläographie bietet uns für die Lösung dieser Frage kaum eine Handhabe; die Schrift der Könige *Maništusu* und *Rí-mu-uš* ist im großen und ganzen mit der der Könige von *Akkad* identisch (siehe jedoch noch unten S. 200 ff.).

Eine andere Auffassung vertrat ich in meinem Aufsatze über die Obeliskinschrift *Maništusus* in *WZKM* XXI (1907), S. 11—43. Aus dem Umstand, daß in dieser Inschrift als Bürger von *Akkad* Mitglieder mächtiger Fürstenfamilien anderer babylonischer Städte erscheinen, schloß ich dort (S. 29 und 40), daß *Maništusu* und mit ihm auch *Rí-mu-uš* wohl nur nach *Šarganišarrî* und *Narâm-Sin*, die aus unbedeutendem *Akkad* den Sitz eines mächtigen Reiches gemacht hatten, geherrscht haben können. Es lohnt sich wohl, auf den uns hier interessierenden Teil der Obeliskinschrift *Maništusus* etwas näher einzugehen, umsomehr als ja einiges jetzt auf Grund neuen Materials in neuem Lichte erscheint.

Maništusu kauft vier große Grundstücke im Gesamtausmaße von 540 *bur* 3 *gan* um den Preis von 540 Minen 10 Schekel Silber. Diese Grundstücke waren in vier Städten Nordbabyloniens gelegen: *Dûr-Sin* (A), *Kiš* (B), *Marad* (C) und *ŠID. TAB* (D). Bei jedem dieser vier Grundstücke werden folgende Kategorien von Personen genannt:

1. Die früheren Besitzer des Grundstückes, die den Kaufpreis erhalten.

gehende Besprechung des *Šarru-ukîn-Šarganišarrî*-Problems s. unten S. 206 ff. Zu der Lesung *Šarganišarrî* (früher *Šarganišarali*) s. unten S. 214, Anm. 2.

2. Die ‚*AB* + *AŠ*.[1] *AB* + *AŠ* des Feldes‘. Bei dem Grundstück A werden 5, bei C 52 und bei D 30 ‚*AB* + *AŠ*. *AB* + *AŠ* des Feldes‘ genannt; bei B fehlen sie dagegen.

3. Kumulativ, ohne ausdrückliche Nennung der Namen, werden hier Personen aus der Stadt erwähnt, in deren Gebiete sich das betreffende Grundstück befand (bei A z. B.: ‚190 Mann, Einwohner von *Dûr-Sin*‘). Von diesen Personen heißt es, daß sie ‚*GAR NI. KÚ*‘ (s. hierzu unten).

4. 49 Personen, die als ‚Einwohner (*TUR. TUR*) von *Akkad* (*A-ga-de*[ki]), *AB* + *AŠ*. *AB* + *AŠ* des Feldes‘ bezeichnet werden.

In den ‚*AB* + *AŠ*. *AB* + *AŠ* des Feldes‘ sah Scheil, *Textes élamites-sémitiques* i, S. 10, Anm. 2 die Eigentümer des Feldes; er übersetzte diesen Ausdruck durch ‚anciens du champ‘. Ich nahm dagegen an, daß es ‚Verwalter des Feldes (l. c. S. 25 ff.) seien. Hierbei äußerte ich auch die Vermutung (l. c., S. 29, Anm. 3), daß die 49 *AB* + *AŠ*. *AB* + *AŠ* von *Akkad* vielleicht ‚gleichzeitig auch als Zeugen beim Abschluß des Kaufvertrages fungierten‘. Ich glaube jetzt, daß wir in den ‚*AB* + *AŠ*. *AB* + *AŠ* des Feldes nur ‚die Zeugen des Feldes‘ (zum Ausdruck vergleiche *dub-sar gán* ‚Schreiber des Feldes‘) zu erblicken haben. Entscheidend für mich ist die Analogie der drei dem Obelisken *Maništusus* inhaltlich so nahe stehenden Inschriften *Recueil de tablettes chaldéennes* (= *RTC*) Nr. 13, 14 und 15 aus *Šuruppak*, über die kürzlich Thureau-Dangin in *Rev. d'assyr.* vi, S. 148 ff. einen wichtigen Aufsatz veröffentlicht hat. Dort werden an der Stelle etwa, wo wir die *AB* + *AŠ*. *AB* + *AŠ* erwarten würden, die Namen der *lù-ki-inim*, d. i. der ‚Zeugen‘, genannt. Ferner wird in der nordbabylonischen, ebenfalls hieher gehörenden Inschrift *Old babylonian inscriptions* (= *OBI*) pl. vii, Kol. iv und viii hinter den ‚*AB* + *AŠ*. *AB* + *AŠ* des Feldes‘ der

[1] Das Zeichen ist zusammengesetzt aus *AB* + guniertem Einzelkeil, bezw. Winkelhaken (= Thureau-Dangin, *Recherches sur l'origine de l'écriture cunéiforme* [= *REC*], Nr. 257; daher von mir früher *AB* + *ŠÙ* umschrieben.) Ähnlich wechselt der Einzelkeil mit dem Winkelhaken auch in den Zeichen *REC* Nr. 120 und 543 (s bereits *WZKM* xxi, 26). Hatte unser Zeichen etwa den Lautwert *aš* oder *eš*?

‚Schreiber des Feldes' (*dub-sar gán*) genannt, der Geschenke erhält; genau so folgt in *RTC* Nr. 14 und 15 auf die Namen der *lù-ki-inim*, d. i. ‚der Zeugen', der Name des ‚Schreibers des Feldes', der hier ebenfalls beschenkt wird. Vergleiche übrigens auch Obel. Maništ. C XIX. 16—19, wo unter die 52 ‚*AB + AŠ. AB + AŠ* des Feldes' auch drei Schreiber oder Feldmesser (l. c. XIII. 27—XIV. 19, XVII. 7) gerechnet werden, die Geschenke erhalten. Die *AB + AŠ. AB + AŠ*, die — unter diesem Namen — einstweilen nur für Nordbabylonien belegt sind (der Titel *AB + AŠ alim* [siehe *WZKM* l. c., S. 26] der auch für Südbabylonien bezeugt ist, ist davon zu trennen), sind also die bei der Vertragsschließung fungierenden Zeugen.[1] Es scheint aber, daß ihre Funktion bis zu einem gewissen Grade auch den Charakter eines Amtes hatte. Beachte, daß Obel. Maništ. A XV 4 ein *labuttû AB + AŠ. AB + AŠ* ‚Chef der *AB + AŠ. AB + AŠ*' erwähnt wird, und wohl auch, daß bei dem Grundstück C die Familienangehörigen der *AB + AŠ. AB + AŠ* (C XVIII 12 f.), obgleich sie durch die Summierung C XIX 16—19 ebenfalls als *AB + AŠ. AB + AŠ* bezeichnet werden, in der Aufzählung selbst von den eigentlichen (!) *AB + AŠ. AB + AŠ* (C XVII 8) getrennt genannt werden. Ich möchte vermuten, daß die *AB + AŠ. AB + AŠ* nicht nur im Interesse der beiden vertragsschließenden Parteien dem Abschluß des Vertrages als Zeugen beiwohnten, sondern daß sie hierbei auch die Interessen der Allgemeinheit, vor allem die der Stadt, in deren Gebiet sich das Grundstück befand, vertreten. In dieser Vermutung bestärkt mich die Stelle *OBI* pl. VII, Nr. 16, VII 14 ff.:

AB + AŠ. AB + AŠ	Zeugen
kât alî (= URU. KI. URU. KI)	von seiten der Ortschaften
šá îkim (= E)	des Kanals
iluMUŠ[2]*-ir-ḫa*[3]	*iluMUŠ(?)-ir-ḫa*
a-na ekil	über das Feld
A-bá-ì-lum.	*A-bá-ì-lu's.*

[1] Ist das Ideogramm semitisch etwa *šibu* zu lesen?

[2] Siehe THUREAU-DANGIN, *REC* Suppl. Nr. 155 bis.

[3] Vgl. zu diesem Kanalnamen *riḫû* ‚(be)gießen' (JENSEN in KB. VI, 1, S. 365 f.).

Es dürfte anzunehmen sein, daß das Feld *A-bá-ì-lu's*, das in Kol. vi behandelt wird, an dem Kanal *ilu MUŠ(?)-ir-ḫa* lag. Deshalb delegieren die ebenfalls an diesem Kanal gelegenen und daher an dem Felde *A-bá-ì-lu's* interessierten Gemeinden 5 *AB + AŠ. AB + AŠ*, die bei dem Verkauf dieses Feldes nicht nur als Zeugen, sondern wohl auch als Sachverständige der betreffenden Gemeinden fungieren und die Interessen derselben vertreten sollen. Wichtig ist in dieser Beziehung l. c. Kol. viii, wo als *AB + AŠ. AB + AŠ* eines Feldes — soweit die Inschrift erhalten ist — 9 Personen genannt werden, die aus fünf verschiedenen, offenbar benachbarten Ortschaften stammen.

Um nun zu dem Obelisken *Maništusus* zurückzukehren, so vertreten die oben unter 2. genannten ‚Zeugen' (*AB + AŠ. AB + AŠ*) bei dem Verkaufe der Grundstücke wohl auch das Interesse der Städte *Dûr-Sin*, *Marad* und *ŠID. TAB.* Es sind Bürger dieser Städte (vgl. besonders C xix 16 f.). Warum bei dem Grundstücke B keine Zeugen von seiten der Stadt *Kiš* genannt werden, ist unklar.

Von den oben unter 3. angeführten Einwohnern der Städte *Dûr-Sin*, *Kiš*, *Marad* und *ŠID. TAB* heißt es in der Inschrift, daß sie ‚*GAR NI. KÚ*'. Ich habe in meinem Aufsatze in der *WZKM* l. c., S. 25 und 28 diese Worte im Anschluß an Scheil (‚il nourrira') durch ‚(Einwohner von *Dûr-Sin* usw.) wird er (d. i. *Maništusu*) beköstigen' übersetzt. Ich sah in diesen Personen Feldarbeiter, die auf den von *Maništusu* käuflich erworbenen Grundstücken früher beschäftigt waren und denen sich nun *Maništusu* verpflichtet, für ihren Unterhalt zu sorgen. Ich bezog weiter ähnlich wie Scheil den Satz ‚*GAR NI. KÚ*' auch auf die unmittelbar vor den ‚Einwohnern von *Dûr-Sin* usw.' genannten *AB + AŠ. AB + AŠ.* Ich glaube jetzt, daß wir die Worte *GAR NI. KÚ* nicht anders als durch semit. *akâlam êkulû* ‚aßen Brot (Speise)' wiedergeben können. Die betreffenden Personen wurden aus Anlaß des Kaufes von *Maništusu* einfach bewirtet. Es ist sehr wohl möglich, daß diese Personen die Feldarbeiter der betreffenden Grundstücke waren. Möglich ist aber auch, daß es sich hierbei (wenigstens zum Teil) bloß um einfache Bürger der ge-

nannten vier Städte handelt, die *Maništusu* aus Anlaß dieses großen Kaufes bewirten ließ. Ich halte es jetzt auch für ziemlich unwahrscheinlich, daß sich die Worte ‚aßen Brot (Speise)' auch auf die vor den ‚Einwohnern von *Dûr-Sin* usw.' genannten *AB* + *AŠ*. *AB* + *AŠ*, d. i. Zeugen, beziehen; wir sind kaum berechtigt, in der Zeile A x 20 usw. ein *ù* ‚und' stillschweigend zu ergänzen. Andererseits ist es aber möglich, daß die Zeugen, die ja ebenfalls Einwohner der betreffenden Städte waren, in der Zahl der unmittelbar darauf genannten ‚Einwohner von *Dûr-Sin* usw.' mit inbegriffen sind.

Unmittelbar auf die Namen der Zeugen aus *Dûr-Sin, Marad* und *ŠID.TAB* und den Vermerk über die Bewirtung der Bürger von *Dûr-Sin, Kiš, Marad* und *ŠID. TAB* folgen nun bei jedem der vier Grundstücke die Namen von 49 Personen, die als ‚Einwohner von *Akkad* (*A-ga-de*[ki]), Zeugen (*AB* + *AŠ*. *AB* + *AŠ*) des Feldes' bezeichnet werden. Die Reihe beginnt mit *A-li-a-ḫu*, Sohn *Ni-ba-ru's*, eines Bruders des Königs, somit einem Neffen des Königs *Maništusu* (A x 25 ff.). Es werden hier weiter u. a. genannt: *A. GIŠ. BÍL. KAL* und *Dûr-su-nu*, Söhne von *Su-ru-uš-GI*, ‚vor' (*pân*) *PAP. ŠEŠ*, dem Patesi von *Umma* (*GIŠ. ḪÚ*[ki]; A XII 19—24), also wohl (zu *pân* siehe *WZKM* l. c., S. 19, Anm. 2) Enkel des Patesi von *Umma PAP. ŠEŠ*; *Urukagina*, Sohn des Patesi von *Lagaš En-gíl-sa* (A XIV 7—10); ferner *I-bá-lum*, Sohn *Ìl-su-ra-bi's*, des Patesi von *Basime* (A XIV 14—17). Alle diese vornehmen Babylonier werden hier als Bürger von *Akkad* bezeichnet, wohnen also in *Akkad*. *Akkad* erscheint damit geradezu als ein Zentrum von Babylonien, als ein Sammelpunkt der Mitglieder der babylonischen Fürstenfamilien. Man fühlt sich förmlich gedrängt zu der Annahme, daß *Akkad* die Residenzstadt *Maništusus* war. Da indes *Maništusu*, wie sein Titel zeigt, zweifellos in *Kiš* herrschte[1] und da ferner *Akkad* vor *Šarganišarrî*

[1] Der Titel *LUGAL KIŠ*, den sich die Könige *Maništusu* und *Ri-mu-uš* beilegen, ist allerdings meines Erachtens nicht, wie jetzt gewöhnlich geschieht, *šàr Kiš* ‚König von *Kiš*', sondern vielmehr *šàr kiššatim* ‚König der Gesamtheit' zu lesen. Dies dürfte besonders die Stelle Obel. Maništ B. XIV, 19—24 zeigen: *eḳil Ba-ra-az-ṣirim*[ki] *in Kiš*[ki] *Ma-an-iš-tu-su šàr KIŠ išâm*, d. i. ‚Das Feld von *Ba-ra-az-ṣirim*[ki]

und *Narâm-Sin* sicher eine kleine, politisch unbedeutende Stadt war, die sich kaum zum Wohnort für Mitglieder der Dynastien von *Kiš*, *Lagaš, Umma* und *Basime* eignete, so ist wohl (vgl. bereits *WZKM* l. c., S. 29 und 40) daraus zu schließen, daß *Maništusu* nur nach *Šarganišarrî* und *Narâm-Sin* geherrscht haben kann. Würde man annehmen, daß *Maništusu* vor den Königen von *Akkad* anzusetzen sei, so wäre die in Rede stehende Erscheinung für uns ein unlösliches Rätsel.

Ich möchte annehmen — und glaube, daß uns unser jetziges Material kaum eine andere Annahme gestattet —, daß unmittelbar vor *Maništusu Akkad* der Sitz eines mächtigen Königtums war. An dem Hofe des damaligen Königs von *Akkad* weilten nahe Verwandte der von *Akkad* abhängigen Patesis von *Kiš*,[1] *Lagaš, Umma* und

---

in *Kiš ki* hat *Maništusu,* König der Gesamtheit, gekauft.‘ Hier steht der Stadtname *Kiš ki*, mit dem Determinativ *ki* versehen (so auch sonst in dem Obelisken; vgl. A x 5, B vii 1, 4), fast unmittelbar neben dem *KIŠ* des Titels, das — wie auch sonst in dem Titel *Maništusus* — ohne *ki* ist. Besonders diese Stelle legt die Annahme nahe, daß der Titel *LUGAL KIŠ* dieser zwei Könige mit dem genau so geschriebenen Titel *LUGAL KIŠ,* d. i. *šàr kiššati* der späteren babylonisch-assyrischen Könige identisch ist. Etwas anders freilich dürfte sich die Sache bei den älteren Königen von *Kiš* verhalten, die sich selbst zumeist ebenfalls *LUGAL KIŠ* nennen, während ihnen in den Inschriften anderer der Titel *LUGAL KIŠ ki* beigelegt wird. Bei diesen Königen, die kurz vor oder nach *Ur-Ninâ* herrschten, liegt die Vermutung sehr nahe, daß sie ähnlich wie *Ur-Ninâ* das Determinativ *ki* nur deshalb nicht setzten, weil es damals noch nicht feststehende Sitte war. Bei *Maništusu* und *Rimu-uš* ist diese Annahme ausgeschlossen; es ist auch äußerst unwahrscheinlich, daß das Nichtsetzen des *ki* bei ihnen ein Überbleibsel aus der alten Zeit sein könnte. Trotz des über die Hauptstadt des Reiches anscheinend nichts aussagenden Titels (vgl. den späteren Gebrauch dieses Titels!) *šàr kiššatim* muß indes daran festgehalten werden, daß *Maništusu* und *Ri-mu-uš* in *Kiš* geherrscht haben. Der Titel *šàr kiššatim* ist in dieser Zeit einfach ein Wortspiel und zugleich eine Erweiterung des früheren Titels *šàr KIŠ (ki)*; scheint ja doch die Stadt *Kiš* selbst auch den Namen *Kiššatu* geführt zu haben.

[1] *WZKM* l. c. ließ ich *Kiš* unberücksichtigt, da ich damals die *AB + AŠ. AB + AŠ* für die Verwalter des Feldes hielt und daher für mich die Annahme nahe lag, daß *Aliaḫu, Maništusus* Neffe, der an der Spitze der *AB + AŠ. AB + AŠ* von *Akkad* genannt wird, erst von *Maništusu* nach *Akkad* geschickt und den *AB + AŠ. AB + AŠ* gewissermaßen vorgesetzt worden sei. Diese Annahme entfällt jetzt natürlich.

Basime. Dieser König kann wohl nur *Narâm-Sin*[1] gewesen sein; er war wohl der letzte König von *Akkad.* Ich möchte vermuten, daß die Übernahme der bis dahin von *Akkad* ausgeübten Hegemonie über Babylonien durch *Kiš* ohne größere innerbabylonische Kämpfe vor sich gegangen sei und daß speziell zwischen *Akkad* und *Kiš* kein Kampf stattgefunden habe. Denn *Akkad* wird in der Obeliskinschrift *Maništusus* keineswegs als eine erst kürzlich im Kampfe bezwungene Stadt behandelt. Man könnte vielleicht annehmen, daß *Maništusu* den Tod *Narâm-Sins* benützt habe, um sich Babyloniens zu bemächtigen und daß sich die Stadt *Akkad* ohne Widerstand gefügt habe. Weit empfehlenswerter scheint mir indes die Annahme, daß das Reich *Narâm-Sins* durch äußere Feinde, durch eine Barbareninvasion, zugrundegegangen und daß *Maništusu* der Retter Babyloniens in diesen Wirren gewesen sei. Dafür, daß das Reich von *Akkad* unter *Narâm-Sin* von äußeren Feinden hart bedrängt war, spricht besonders die CT XIII, pl. 44 veröffenlichte *Narâm-Sin*-Legende 81—2—4, 219, die zweifellos Historisches enthält. Es ist meines Erachtens sehr wohl möglich, daß das Reich *Narâm-Sins* einem solchen Angriffe schließlich unterlegen und die Hegemonie über Babylonien dann wiederum auf das durch *Akkad* depossedierte *Kiš* übergegangen sei.

Unter den 49 Bürgern von *Akkad* erscheinen nach S. 196f. auch *A. GIŠ. BÍL. KAL* und *Dûr-su-nu,* Söhne *Su-ru-uš-GI's* (= wohl *Suruš-kênim?*), Sohnes des Patesi von *Umma PAP. ŠEŠ. PAP. ŠEŠ,* dessen Sohn *Suruš-GI* und dessen Enkel *Dûr-sunu* heißt, war sicher Semite; wir werden seinen Namen wohl *Ašaredum* zu lesen haben. Zur Zeit *Maništusus* sitzt also in dem südbabylonischen *Umma* (heute Djocha) eine semitische Dynastie auf dem Throne.[2] Dieser Umstand dürfte für die Ansetzung *Maništusus* ebenfalls sehr wichtig sein. Es ist meines Erachtens kaum denkbar, daß vor dem Vor-

---

[1] Weniger wahrscheinlich *Šarganišarrî* (s. unten die Besprechung des *Šarru-ukîn-Šarganišarrî*-Problems).

[2] Da *PAP. ŠEŠ* erwachsene Enkel hat, so reicht seine Regierung möglicherweise noch vor die Zeit *Maništusus* zurück.

stoß *Šarganišarrîs* gegen den sumerischen Süden semitische Patesis in *Umma* geherrscht haben könnten. Es sei hier noch darauf hingewiesen, daß wir, wenn wir mit Thureau-Dangin u. a. *Maništusu* vor die Könige von *Akkad* setzen wollten, wohl in die Nähe des Königs *Urukagina* von *Lagaš,* jedenfalls aber nicht allzuweit von ihm, geraten würden, der bekanntlich ein Zeitgenosse der Patesis von *Umma, Ukuš* und *Lugalzaggisi,* dessen Sohnes, war. Und daß *Lugalzaggisi,* der ein großes sumerisches Reich mit *Uruk* als Hauptstadt gegründet hat, ein Sumerier war, kann nicht zweifelhaft sein. In diese Zeit paßt eine semitische Dynastie in *Umma* möglichst schlecht hinein. Sehr gut begreiflich ist sie dagegen in der Zeit nach *Šarganišarrî* und *Narâm-Sin,* die ein straffes Regiment geführt und viele ihrer Leute in Südbabylonien versorgt hatten.

Weiter verdient noch folgendes Beachtung. Nimmt man an, daß *Maništusu* und *Rí-mu-uš* vor *Šarganišarrî* und *Narâm-Sin* anzusetzen sind und daß durch die Könige von *Akkad* die Hegemonie der Stadt *Kiš* über Babylonien definitiv gebrochen wurde, so klafft dann zwischen *Narâm-Sin,* wohl dem letzten Könige von *Akkad,* und *Ur-Engur,* dem ersten Könige von *Ur,* eine Lücke von etwa 100[1]—150 Jahren, für die uns kein Königsname belegt ist (vgl. aber S. 200, Anm. 1?). Wir kennen aus dieser Zeit nur eine Reihe von Namen der Patesis von *Lagaš* (s. Thureau-Dangin in RTC, S. iv f. und *SAKI,* S. 226 f.); einige von denselben, z. B. *Gudea,* waren sicher machtvolle Herrscher. Von wem waren aber diese Patesis abhängig? Welche Stadt beherrschte damals Babylonien? *Akkad* kann dafür nicht in Betracht kommen; auch *Ur* kann es nicht gewesen sein, da die Hilprecht'sche Liste (*Babyl. Expedition* A xx 1, pl. 30, Nr. 47) mit *Ur-Engur* eine neue Dynastie beginnt. Diese Schwierigkeit wird behoben, wenn wir annehmen, daß auf *Narâm-Sin* die Könige *Maništusu* und *Rí-mu-uš* folgten. Die Hegemonie über Babylonien, die zuerst *Kiš* ausübte und die auf kurze Zeit durch die Könige von *Akkad* unterbrochen wurde, ging wiederum auf die Stadt *Kiš* über.

---

[1] So Thureau-Dangin im *Journal des savants* 1908, S. 201.

Dafür, daß in der nachsargonischen Zeit eine andere Stadt Babyloniens zur Herrschaft gekommen wäre, gibt es, soviel ich sehe, nicht den geringsten Anhaltspunkt.[1]

Auch die Rolle, die die Könige *Maništusu* und *Rí-mu-uš* in der späteren Tradition spielen, scheint ihrer Ansetzung vor den Königen von *Akkad* wenig günstig zu sein. Beide waren zweifellos mächtige Herrscher und beide gehörten unter die ersten semitischen Könige, die Babylonien beherrscht haben. Trotzdem ist, soweit wir bis jetzt sehen, *Maništusu* — abgesehen natürlich von den Inschriften des Königs *Šutruknaḫḫunte* I., der die Inschriften *Maništusus* nach Susa brachte — der Tradition ganz unbekannt, während *Rí-mu-uš* nur zweimal in den Omina (s. oben S. 191, Anm. 1) erwähnt wird. Ungleich populärer waren dagegen *Šarganišarrî* (falls = *Šarru-ukîn*, s. unten) und *Narâm-Sin*. Vielleicht spricht auch dieser Umstand dafür, daß die beiden genannten Könige von *Kiš* nach *Šarganišarrî* und *Narâm-Sin* geherrscht haben; man sollte wenigstens meinen, daß ihr Ruhm, wenn sie vor den Königen von *Akkad* gelebt und Babylonien den nordbabylonischen Semiten untertan gemacht hätten, in der Tradition ein weit bedeutenderer hätte werden müssen.

Was die paläographische Seite unseres Problems betrifft, so habe ich oben S. 192 bemerkt, daß uns die Paläographie für die Lösung der Frage kaum eine Handhabe bietet, da die Schrift der Könige *Maništusu* und *Rí-mu-uš* — dies die gewöhnliche Annahme — mit der der Könige von *Akkad* im großen und ganzen identisch ist. Es sei hier jedoch hervorgehoben, daß die Obeliskinschrift *Maništusus* trotz alledem einen altertümlicheren Eindruck zu machen scheint,

[1] Zu *Maništusu* und *Ri-mu-uš* können wir vielleicht auch noch den König .... *GI* (?; = [*Śar-ru-*]*ukîn*?) hinzugesellen, der sich in seiner von SCHEIL in *Recueil de trav.* XVII. 83 f. und *Textes élam.-sémit.* I, S. 4, Anm. 1 leider nur in Umschrift und Übersetzung herausgegebenen Inschrift *[šàr] KIŠ* ‚[König] der Gesamtheit' nennt. Solange die Inschrift nicht in Faksimile veröffentlicht ist, kann man sich freilich kein sicheres Urteil über ihr Alter bilden. Die überwiegend phonetische Schreibweise dieser semitisch geschriebenen Inschrift läßt einstweilen wohl nur die Vermutung zu, daß sie jünger ist als die Inschriften der uns beschäftigenden Könige.

als die Inschriften der Könige von *Akkad*. Ich meine hier die Zeichen *ŠÚ*, *DA* und *ID*, deren unterste, bei *Šarganišarrî* und *Narâm-Sin* gewöhnlich horizontal laufende Linie hier vielmehr schief ist; die schiefen Formen dieser Zeichen stehen der ältesten Gestalt derselben näher als die horizontalen. Dies könnte vielleicht für die Ansetzung Thureau-Dangins und der übrigen Gelehrten angeführt werden, die *Maništusu* vor den Königen von *Akkad* ansetzen möchten. Es darf indes nicht vergessen werden, daß wir es hier mit einer archaisierenden Inschrift zu tun haben. Ähnlich, wie *Šarganišarrî* und *Narâm-Sin*, verwendet auch *Maništusu* (und *Rí-mu-uš*) die krummlinige Form der Zeichen *GALU* und *LUGAL*, die zu jener Zeit in gewöhnlichen Urkunden längst nicht mehr gebraucht wurde. Das Letztere läßt sich aber wohl auch für die schiefen Formen der Zeichen *ŠÚ*, *DA* und *ID* vermuten. Daß diese unter *Maništusu*, gleichviel ob man ihn vor oder nach den Königen von *Akkad* ansetzt, nicht mehr in gewöhnlichem Gebrauche waren, dürfte daraus erhellen, daß die betreffenden Zeichen bereits zur Zeit *Urukaginas* und *Lugalzaggisis*[1] in Südbabylonien (und wohl auch Nordbabylonien)[2] fast schon horizontal waren. Sind sie aber bei *Maništusu* archaisierend, so dürfen sie für die Feststellung des Alters der Inschrift nicht verwertet werden. Auch der sonst im Hinblick auf die horizontalen Formen dieser Zeichen bei *Šarganišarrî* und *Narâm-Sin* naheliegende Schluß, daß *Maništusu* älter ist als diese Könige, kann meines Erachtens nicht als zwingend bezeichnet werden, solange auch andere Gründe hiefür nicht vorliegen.[3] Denn bei Archaisierungs-

---

[1] Nach Thureau-Dangin in *Journal des savants* 1908, S. 201 sind diese Herrscher 200—300 Jahre vor Sargon und 100—200 Jahre vor *Maništusu* zu setzen.

[2] Vielleicht darf hier auch angeführt werden, daß die von Thureau-Dangin in *OLZ* xi, Sp. 313 f. erwähnte, den Namen *Ì-li-Rí-mu-uš* nennende Inschrift (s. zu derselben unten S. 208 und 217, Anm. 1), die semitisch abgefaßt ist und möglicherweise in Nordbabylonien geschrieben wurde, ein horizontales *DA* hat.

[3] Übrigens scheint auch Thureau-Dangin die Bedeutung dieser paläographischen Abweichungen nicht zu überschätzen. *SAKI* S. xvi, Anm. 1 sagt er, daß *Maništusu* und *Rí-mu-uš* ‚wohl eher vor, als nach' den Königen von *Akkad* anzusetzen sind, hielt also damals auch die Ansetzung *Maništusus* nach den Königen

bestrebungen kann bei der Wahl der Muster die größte Willkür herrschen.[1]

Es bleibt nur noch die für uns möglicherweise wichtige Frage zu beantworten, warum bei dem Ankauf der vier Grundstücke durch *Maništusu* auch Zeugen aus *Akkad* fungierten. Es muß ja auffallen, daß die 49 Zeugen aus *Akkad* bei jedem dieser vier Grundstücke, die doch bei vier verschiedenen Städten Nordbabyloniens, bei *Dûr-Sin, Kiš, Marad* und *ŠID. TAB,* gelegen waren, neben den einheimischen Zeugen (die nur bei B fehlen) genannt werden. Bereits *WZKM* xxi, S. 30 stellte ich die Frage auf, ob nicht *Akkad* an dem Ankauf dieser Grundstücke irgendwie interessiert war. Diese damals von mir unbeantwortet gebliebene Frage muß jetzt wohl bejaht werden. Ich glaube oben S. 193 ff. gezeigt zu haben, daß die *AB + AŠ. AB + AŠ* bei dem Kauf eines Grundstückes nicht nur als Zeugen, sondern auch als Vertreter der an dem Grundstück interessierten Gemeinde (bezw. Gemeinden) fungierten. Vertraten also die ‚Zeugen' von *Dûr-Sin, Marad* und *ŠID. TAB* die Interessen dieser Städte, so muß man aus der Nennung der 49 ‚Zeugen' von *Akkad* bei jedem der vier Grundstücke schließen, daß auch die Stadt *Akkad* an den von *Maništusu* gekauften Grundstücken hervorragend interessiert war. Nun waren aber diese Grundstücke recht weit von *Akkad* gelegen; das Grundstück von *Dûr-Sin* lag z. B. am Tigris. Unter diesen Umständen bleibt wohl nur die Vermutung übrig, daß *Maništusu* mit diesem großartigen Grundstückkaufe einen Zweck verfolgte, der auch (und zwar vor allem) die Interessen der Stadt *Akkad* berührte.

---

von *Akkad* nicht für ganz ausgeschlossen; *OLZ* xi, Sp. 313 ff. (s. hierzu unten) läßt er die paläographische Seite des Problems ganz außer Betracht.

[1] Wie weit die Willkür im Schriftgebrauche gehen konnte, zeigt anschaulich z. B. *RTC* Nr. 162, wo mit Absicht die beiden *LUGAL*-Formen nebeneinander verwendet wurden: die alte, krummlinige in dem Namen und Titel des Königs *Šar-ganišarrî*, die spätere, gradlinige in dem Namen des Patesi *Lugalušumgal*. Der verschiedene Rang der beiden Personen wurde auch durch verschiedene *LUGAL*-Formen angedeutet.

Was war dies für ein Zweck? Ich glaube, daß uns die analoge Inschrift[1] des *Lupad* von *Umma* die Antwort auf diese Frage nahelegt. *Lupad* kaufte eine Anzahl von Grundstücken. Er nennt sich in seiner Inschrift ‚*sag*-x[2] von *Umma*^{ki}'; auch sein Vater *Na-rú* war ein *sag*-x[2]. Die Bedeutung dieses Titels war bis jetzt unbekannt, hauptsächlich infolge des Umstandes, daß es noch nicht gelang, das zweite Zeichen dieses Ideogramms mit dem entsprechenden neuassyrischen Zeichen zu identifizieren. Ich glaube nun, in dem fraglichen Zeichen, , das Prototyp des neuassyrischen Zeichens , das CT xii, pl. 27, 81—7—27, 200, Rev. 12 zu rekonstruieren ist, mit Sicherheit zu erkennen. Dazu führen mich besonders die Stellen *Gudea*, Zyl. B xi 24 und CT ix, pl. 42, BM. 18425, ii 15, wo das in Rede stehende Zeichen unseres Titels bereits fast dieselbe Form hat, wie das erwähnte neuassyrische Zeichen. Unser Zeichen, das CT xii l. c. für eine Zusammensetzung aus *MAL* + *ÁŠ* erklärt wird und dessen sumerische Lesung dort abgebrochen ist, hat nach derselben Stelle die Bedeutung *îku ša nâri*, also ‚Kanal'. Damit stimmt wohl die archaische Form (s. oben) überein, in der ich das Bild eines Feldes mit einem Kanal, also einen Feldplan, erblicken möchte; die spätere Auffassung, die in dem Zeichen eine Zusammensetzung aus *MAL* + *ÁŠ* erblickt, dürfte hiernach nicht richtig sein. Der Titel *sag-MAL* + *ÁŠ* (so wollen wir trotzdem dieses Zeichen provisorisch umschreiben) wird also etwa ‚Kanalmeister' bedeuten. Diese Feststellung wird auch durch einzelne Belege dieses Titels bestätigt. Gemäß *Gudea*, Zyl. B xi 15—26 ist der Gott *Giš-bar-é* der ‚*sag-MAL* + *ÁŠ*, d. i. Kanalmeister, *Enlils*, der Bebauer *Gú-edins*'; seiner Obhut sind die Felder und Kanäle und überhaupt der ganze Getreidebau von *Lagaš* anvertraut. Obel. Maništ. C xiii 27—xiv 19 werden ein $^{am\hat{e}l}$*ŠÙ. GÍD*, d. i. wohl ‚Feldmesser o. ä.', ein Schreiber und ein *SAG-MAL* + *ÁŠ*, d. i. ‚Kanalmeister' zusammen als $^{am\hat{e}l}$ *GÁN. GÍD. DA*, d. i. ‚Feldmesser' (xiv 19), bezeichnet. Auch sonst wird der

[1] Veröffentlicht von Heuzey und Thureau-Dangin in *Comptes rendus de l'acad. des inscriptions* 1907, S. 769 ff. und 1908 März.

[2] Thureau-Dangin, *REC* Nr. 447 (die erste Form).

‚Kanalmeister' bei Feldvermessungen genannt: vergleiche RTC Nr. 142, Rev. II 3, wo er mit einem königlichen Schreiber die Vermessung einiger Grundstücke vornimmt, ferner RTC Nr. 416, Rev. II 1, wonach ein königlicher ‚Kanalmeister' die Vermessung der Felder einer Stadt veranlaßt hat. Jede Stadt hatte ihre Kanalmeister, deren Aufgabe es war, das Kanalsystem der Stadt zu überwachen, ein in den babylonischen Verhältnissen zweifellos hochwichtiges Amt. REISNER, *Telloh* Nr. 147, I 8 werden elf Kanalmeister erwähnt. Andere Belegstellen für diesen Titel, der einstweilen nur für die altbabylonische Zeit belegt ist, sind: RTC Nr. 44, Obv. IV 5; 141, I 3 und II 3; 143, Rev. 12; DE SARZEC, *Découvertes*, ép. S. XLIX Pierre noire IV 16; Obel. Maništ. D V 1; REISNER, *Telloh* Nr. 119, X 11; 153, IV 13; 159, X 15 f.; 164 [17], Rev. 11; 176, Obv. 4; CT III, pl. 5 BM. 18343, I 9, 27, II 9, IV 38; CT VII, pl. 6 BM. 12934, V 15 f.; pl. 29 BM. 18383, Rev. 18 f. (‚königlicher Kanalmeister'); LAU, *Temple records* Nr. 162, Rev. 8; 240, II 8; RADAU, *History* S. 362, E. A. H. 104, Obv. 3 und 18; *Recueil de trav.* XIX, S. 51, Nr. 10.

War nun *Lupad* der (oder ein) Kanalmeister der Stadt *Umma*, so liegt meines Erachtens die Vermutung nahe, daß er die Grundstücke zwecks eines Kanalbaues angekauft habe. Damit findet wohl auch der sonst auffällige Umstand seine Erklärung, daß der Kaufvertrag *Lupads* in eine Statue (die wahrscheinlich den Käufer darstellt) eingraviert ist. Der Kauf geschah in öffentlichem Interesse; deshalb wurde allem Anschein nach der Kaufvertrag in eine Statue eingemeißelt, die alsdann an einem öffentlichen Orte aufgestellt wurde. Und ganz ähnlich scheint es sich auch mit der Obeliskinschrift *Maništusus* zu verhalten. Es ist meines Erachtens sehr wohl möglich, daß *Maništusus* große Grundstückankäufe ebenfalls zwecks eines Kanalbaues erfolgten. Die Richtigkeit dieser Vermutung vorausgesetzt, sollte dieser Kanal die Städte *Dûr-Sin, Kiš, Marad* und *ŠID. TAB* verbinden; außerdem aber auch die Stadt *Akkad*, deren 49 Bürger bei dem Ankaufe aller vier Grundstücke als Zeugen fungierten und die ein ganz eminentes Interesse an diesem Grundstückkaufe gehabt haben muß.

Dafür, daß es sich hier um den Bau eines neuen (s. aber noch unten) Kanals gehandelt habe, scheint mir besonders folgendes zu sprechen. Die Grundstücke von *Dûr-Sin, Kiš, Marad* und *ŠID. TAB* sind, wie ich bereits *WZKM* xxi, S. 41 ff. — also zur Zeit, als ich noch nicht vermuten konnte, daß es sich hier um einen Kanalbau handele — wahrscheinlich gemacht zu haben glaube, wohl in der Richtung von Ost nach West geordnet. Die östliche Grenze des Grundstückes von *Dûr-Sin* bildet der — Tigris; es folgen dann die Grundstücke von *Kiš*, das wohl westlich vom Tigris gesucht werden muß, von *Marad*, das möglicherweise westlich von *Kiš* lag, und *ŠID. TAB*, das vielleicht wiederum westlich von *Marad* zu suchen ist. Kommt jetzt auch noch die Stadt *Akkad* hinzu, die am Euphrat lag, so hätten wir in dieser Stadt den zweiten Endpunkt dieses Kanals, der somit den Tigris (*Dûr-Sin*) mit dem Euphrat (*Akkad*) verband! Übrigens braucht man nicht an den Bau eines vollständig neuen Kanals zu denken, wenn diese Möglichkeit auch nicht ausgeschlossen ist; es kann sich hier auch nur um eine Restaurierung eines alten Kanals gehandelt haben. Jedenfalls aber lag dieser Kanalbau besonders im Interesse der Stadt *Akkad* und es ist nicht unmöglich — und damit kehren wir zu unserem Problem zurück —, daß *Maništusu*, der nach unserer Annahme höchstwahrscheinlich nach *Narâm-Sin* herrschte, ihn vor allem deshalb unternommen habe, um die einflußreiche Bewohnerschaft dieser ehemaligen Hauptstadt Babyloniens für sich zu gewinnen. —

Für die Ansetzung der Könige *Maništusu* und *Ri-mu-uš* nach den Königen von *Akkad* sprach sich in der letzten Zeit aus einem neuen Grunde auch Ungnad in *OLZ* xi (1908), Sp. 65 aus. Aus dem Umstande, daß das semitische Babylonisch ‚Akkadisch' genannt wird, schließt er nämlich, daß es vor *Šarganišarrî* kein semitisches Reich in Babylonien gegeben haben könne (ibid. Sp. 63). In dieser Formulierung läßt sich indes dieser Satz schwerlich aufrechterhalten. Auch die älteren Könige von *Kiš* waren wohl — wenigstens zum Teil — Semiten; alles spricht für die Annahme, daß Nordbabylonien schon vor *Šarganišarrî* sogut wie ganz semitisiert war (vgl. auch

THUREAU-DANGIN in *OLZ* XI [1908], Sp. 314, Anm. 1). Man darf aber wohl sagen, daß von *Akkad* aus zuerst ein größerer Vorstoß der Semiten gegen die Sumerier unternommen wurde; eine Erinnerung daran wäre dann der Name ‚Akkadisch' für die Sprache der ersteren.

Neues Material zu unserer Frage bringt der vor kurzem veröffentlichte vierte Band der *Textes élamites-sémitiques* von V. SCHEIL (*Délégation en Perse, Mémoires* X). SCHEIL reproduziert hier zunächst auf Taf. 1 eine schöne, aus Susa stammende Alabasterstatue des Königs *Maništusu,* die der susischen Gottheit *Naruti* von einem gewissen *ÁŠ. BÁ* gewidmet wurde. Die Statue stellt einen bärtigen Semiten, eben den König *Maništusu,* dar. Ungleich wichtiger ist jedoch die auf S. 4—8 behandelte Siegesstele (aus Diorit) eines Königs *Šar-ru-GI,* d. i. *Šarru-ukîn,* deren Inschrift auf Taf. 2 als Nr. 3 und 4 veröffentlicht ist. Eine Reproduktion der ganzen, allerdings nur fragmentarisch erhaltenen Stele mit ihren Basreliefs soll erst in einem künftigen archäologischen Bande der vorliegenden Publikation veröffentlicht werden. Die Basreliefs stellen nach der l. c. von GAUTIER gegebenen Beschreibung Szenen aus einem Kampfe dar. Interessant ist die Tatsache, daß hier eine Szene zur Darstellung gelangt, die nur eine Variation der berühmten Geierszene der Geierstele *Êannatums* ist. Auch hier werden die im Kampfe Gefallenen von Geiern geplündert; die Ausführung weicht freilich im einzelnen zum Teil ab. Die Annahme, daß dem semitischen Künstler, dessen Werk die Stele *Šarru-ukîns* ist, die bedeutend ältere Stele *Êannatums,* ein Denkmal sumerischer Kunst, als Vorbild diente (so GAUTIER), ist nicht unbedingt nötig. Die Geierszene wird vielmehr ein konventionelles Motiv der altbabylonischen Kunst gewesen sein (vergleiche jetzt *Mémoires* VII, Rech. archéol. II, Taf. II).

Eine andere Szene stellt den König mit seinem Gefolge dar. Der lange Bart und das reiche Haupthaar läßt in dem Könige einen Semiten erkennen. Eine in der Nähe des Königs angebrachte Kartusche bietet:

Šar-ru-GI	*Šar-ru-ukîn,*
šarrum.	König.

Eine andere, unterhalb der Geierszene angebrachte Inschrift, die leider sehr zerstört ist, lautet:

I.	I.
Große Lücke.	Große Lücke.
. . . . . . ^{ki}	[Als er . . . . .]^{ki},
[. . . . .?] x[1]	[so und soviele?] Heeresaufgebote
[*SAG.*] *GIŠ. RA. NI* (d. i. *inârûni*)	[be]siegt hatte,
II.	II.
Große Lücke.	Große Lücke.
[*li-zu-*]*ḫa*	[die (beiden) Götter mögen sein Fundament herausrei]ßen
ù	und
ŠE. NUMUN-su (d. i. *zêr-su*)	seinen Samen
li-il-gu-da.	wegraffen!

Außerdem wurde 50 *m* weit von unserer Stele ein zweites, ähnliches Dioritfragment gefunden, das ebenfalls eine Inschrift hat;[2] erhalten ist bloß der Schluß des Fluches. GAUTIER vermutet, daß dieses Fragment zu der Stele *Šarru-ukîns* gehört; ich halte dies jedoch schon im Hinblick auf den Umstand, daß die Stele *Šarru-ukîns* in diesem Falle zwei unabhängige Inschriften, und zwar beide in einen Fluch ausklingend, gehabt hätte, für sehr unwahrscheinlich.

Durch diesen Fund wird die zeitlich eng zusammengehörende Gruppe der altbabylonischen Könige *Šarganišarrî*, *Narâm-Sin*, *Maništusu* und *Rí-mu-uš* um einen neuen Namen bereichert. Sowohl die Schrift, als auch die Sprache der Siegesstele *Šarru-ukîns* lassen es als unzweifelhaft erscheinen, daß *Šarru-ukîn* derselben Zeit, wie die eben genannten Könige, angehört. Er kann wohl nur entweder in *Akkad* oder in *Kiš* geherrscht haben.

SCHEIL erinnert l. c. naheliegenderweise an die babylonische Tradition, die einen berühmten König von *Akkad*, namens *Šarru-ukîn* (Sargon), den Vater des Königs *Narâm-Sin*, kennt. Man iden-

[1] = THUREAU-DANGIN, *REC* Nr. 169.

[2] Diese Inschrift wird von SCHEIL nicht reproduziert.

tifizierte bis jetzt (s. oben S. 191, Anm. 2) diesen *Šarru-ukîn* mit *Šarganišarrî*, König von *Akkad*, der ohne Mühe für den Vater *Narâm-Sins* gehalten werden kann, wenn er auch bis jetzt als solcher nicht direkt bezeugt ist. SCHEIL[1] identifiziert nun den *Šarru-ukîn* der Tradition mit dem *Šarru-ukîn* unserer Stele, trennt diesen von dem *Šarganišarrî* der archaischen Inschriften und stellt vermutungsweise folgende Reihenfolge auf:

Šarru-ukîn
Narâm-Sin
Šarganišarrî.

Er zitiert hierbei auch die ihm von THUREAU-DANGIN mitgeteilte Stelle RTC Nr. 83, Obv. 6, die ebenfalls einen *Šar-ru-GI* nennt (Rev. 1 wird *Narâm-Sin* erwähnt!).

Zu ganz anderen Ergebnissen kommt THUREAU-DANGIN in *OLZ* XI (1908), Sp. 313 ff. Auch er trennt *Šarru-ukîn*, den er indes in *Kiš* herrschen läßt, von *Šarganišarrî*; diesen hält er jedoch auch jetzt noch für den Vater *Narâm-Sins*. Er stellt folgende Reihenfolge auf:

Šarru-ukîn
Maništusu } Könige von *Kiš*,
Rí-mu-uš
Šarganišarrî
Narâm-Sin } Könige von *Akkad*.

THUREAU-DANGIN stützt seine scharfsinnigen Ausführungen durch einen Hinweis auf den Namen *Ì-lí-Rí-mu-uš* ‚Mein Gott ist *Rí-mu-uš*‘, der nach seiner Mitteilung in einer noch unveröffentlichten Inschrift (aus Tello) aus der Zeit der Könige von *Akkad* genannt wird, ferner auf den Namen *Šar-ru-GI-ì-lí* ‚*Šarru-ukîn* ist mein Gott‘, der auf dem Obelisken *Maništusus* (A XII 8) vorkommt. Aus diesen beiden Eigennamen geht nach THUREAU-DANGIN einerseits hervor, daß *Rí-mu-uš* und mit ihm auch *Maništusu* vor *Šarganišarrî* und *Narâm-Sin*, andererseits, daß *Šarru-ukîn* vor *Maništusu* zu setzen sei.

[1] Ihm schließt sich in der *Revue sémitique* XVI (1908), S. 377 ff. und 392 auch HALÉVY an.

Thureau-Dangin fügt noch hinzu, daß es schwierig sei, zu erklären, wie *Šarru-ukîn* in der babylonischen Tradition zum Vater *Narâm-Sins* werden konnte.

Die allerdings nicht ausführlicher begründete Lösung Scheils verdient sicherlich Beachtung. Zugunsten derselben ist vor allem anzuführen, daß sie in Übereinstimmung mit der babylonischen Tradition ist, die den Vater *Narâm-Sins Šarru-ukîn* nennt. Wenn ich daher auch den Lösungsversuch Scheils ausdrücklich für möglich erklären möchte, so will ich hier doch andererseits auf einige Bedenken aufmerksam machen, die sich mir bei der Prüfung des archaischen Materials ergeben haben und die meines Erachtens eher eine andere Lösung des Problems zu befürworten scheinen.

Scheil setzt *Šarganišarrî,* den man bis jetzt für den Vater *Narâm-Sins* hielt, nach *Narâm-Sin.* Wenn es auch keine Inschrift gibt, die diesem Ansatz Scheils direkt widersprechen würde, so läßt sich doch manches anführen, das ihn sehr bedenklich macht. Wie schon Thureau-Dangin l. c. hervorgehoben hat, waren *Šarganišarrî* und *Narâm-Sin* Zeitgenossen eines und desselben Patesi von *Lagaš, Lugalušumgal* (vgl. z. B. RTC Nr. 162 und 165). Da aber *Šarganišarrî* der Sohn eines sonst unbekannten *Dati-Enlil* war, so ist (vgl. Thureau-Dangin l. c.) die Reihenfolge *Šarganišarrî-Narâm-Sin,* wobei der erstere der Gründer der Dynastie wäre, wohl weit empfehlenswerter als die umgekehrte, die uns zu der Annahme zwingen würde, daß auf *Narâm-Sin* ein Usurpator *Šarganišarrî,* Sohn *Dati-Enlils,* folgte, also zu einer Annahme, für die sonst gar nichts angeführt werden könnte. Gegen die Reihenfolge *Narâm-Sin-Šarganišarrî* sprechen wohl auch die Titel dieser beiden Könige. *Šarganišarrî* nennt sich immer (sein sofort zu besprechender Titel: ‚König (von *Akkad* und) des Reiches *Enlils*‘ ist nicht als Ausnahme zu betrachten) nur ‚König von *Akkad* (*A-ga-de*^{ki})‘, während *Narâm-Sin* regelmäßig den prunkvollen Titel ‚König der vier Weltgegenden‘ führt. Nehmen wir an, daß *Narâm-Sin* nach *Šarganišarrî* herrschte, so erscheint dieser Wechsel der Titel ganz naturgemäß; die Annahme des Titels ‚König der vier Weltgegenden‘ durch *Narâm-Sin* ist dann nur ein

Ergebnis der siegreichen Kriege der Könige von *Akkad*.[1] Setzt man aber *Šarganišarrî* nach *Narâm-Sin*, so ist die in Rede stehende Erscheinung wohl ganz unbegreiflich. Warum hat dann *Šarganišarrî*, der ein machtvoller Herrscher war, der unter anderem auch das Westland bekämpfte, nicht den glänzenden Titel seines Vorgängers *Narâm-Sin* geführt und sich nur mit dem Titel ‚König von *Akkad* (*A-ga-de*^{ki})' begnügt? Warum hat er, als er doch einmal das Bedürfnis empfand, seinen Titel etwas schwungvoller zu gestalten, nicht zu dem Titel seines Vorgängers, ‚König der vier Weltgegenden', gegriffen, warum hat er vielmehr seinen gewöhnlichen Titel zu dem Titel ‚König von *Akkad* und des Reiches *Enlils* (so *OBI* Nr. 2; HILPRECHT, *Explorations in Bible Lands* S. 517 nennt er sich bloß ‚König des Reiches *Enlils*') erweitert? Vielleicht kann man hier auch anführen, daß *Šarganišarrî* nur selten, *Narâm-Sin* dagegen fast ausnahmslos seinem Namen das Gottesdeterminativ ^{ilu} vorsetzt; *Narâm-Sin* wird überdies direkt ‚Gott von *Akkad*' genannt (vgl. besonders RTC Nr. 173.) Dies alles läßt wohl die Regierung *Šarganišarrîs* vor *Narâm-Sin* begreiflicher erscheinen als nach ihm.

Freilich müßte im ersteren Falle *Šarganišarrî* mit dem *Šarru-ukîn* der Tradition (und jetzt auch der neuen Stele) identisch sein. Und es hat in der Tat den Anschein, daß der König *Šarru-ukîn* der Tradition, der Vater *Narâm-Sins*, von dem durch archaische Inschriften belegten König *Šarganišarrî* nicht gut getrennt werden kann. Nicht weniges von dem, was die spätere Tradition von *Šarru-ukîn* erzählt, wissen gleichzeitige Daten von *Šarganišarrî* zu berichten. Die Tradition (Omina, K. 2130, Obv. 1 ff. = KING, *Chronicles* II, S. 129 ff.) erzählt, daß *Šarru-ukîn* mit Elam zu kämpfen hatte; dasselbe berichtet von *Šarganišarrî* das gleichzeitige Datum RTC Nr. 130, Rev. 2 ff. Nach der Tradition (l. c. Obv. 4 ff., 12 ff., 15 ff.) führte *Šarru-ukîn* siegreiche Kämpfe mit dem Westlande; dasselbe erfahren wir von *Šarganišarrî* aus dem Datum RTC Nr. 124, Rev. II 2 ff.

[1] Wie die Sargon-Omina klar zeigen, war der Titel ‚König der vier Weltgegenden' nicht an den Besitz eines bestimmten Landes geknüpft, sondern war allgemeiner Natur (näheres darüber an anderem Orte).

Die Tradition (l. c. Obv. 7 ff. und BM. 26472, Obv. 18) berichtet von der Fürsorge *Šarru-ukîns* für Babylon; aus dem Datum RTC Nr. 118, Rev. 2 ff. erfahren wir, daß *Šarganišarrî* in Babylon Tempel baute, bezw. restaurierte. Das sind wichtige Übereinstimmungen,[1] die für die Identität *Šarru-ukîns* mit *Šarganišarrî* stark zu sprechen scheinen. Man erwäge übrigens noch folgendes. Ist *Šarru-ukîn* von *Šarganišarrî* zu trennen, so muß der sowohl in Tello, als auch in Niffer zutagetretende völlige Mangel an eigenen Inschriften, Siegelzylindern und Daten *Šarru-ukîns* sehr auffallen; Inschriften *Narâm-Sins* sind ja dort in Hülle und Fülle vorhanden. Dieses Mißverhältnis wird noch auffälliger, wenn man bedenkt, wie ausführlich die sich mit *Šarru-ukîn* und *Narâm-Sin* beschäftigenden Texte, die Chronik BM. 26472 und die Omina, die Regierung *Šarru-ukîns* behandeln und wie wenig Raum sie *Narâm-Sin* widmen. Dafür sind andererseits in Tello und Niffer viele Inschriften, Siegelzylinder und Daten eines der Tradition gänzlich unbekannten Königs von *Akkad*, *Šarganišarrî*, gefunden worden, die von diesem Könige merkwürdigerweise Taten zu berichten wissen, die die Tradition *Šarru-ukîn* zuschreibt! Übrigens dürfte auch der Umstand, daß sowohl die Chronik BM. 26472 als auch die Omina nur *Šarru-ukîn* und *Narâm-Sin* kennen, ohne *Šarganišarrî* als Nachfolger *Narâm-Sins* zu erwähnen, im Hinblick auf die Übereinstimmung der beiden Texte einige Beachtung verdienen.

Bis daher ist der Weg ziemlich einfach. Es scheint in der Tat, daß *Šarganišarrî* mit *Šarru-ukîn* der Tradition (wie auch der neuen Stele) identisch sein muß. Schwieriger ist es indes, den doppelten Namen dieses Königs — *Šarru-ukîn* und *Šarganišarrî* (so in den gleichzeitigen Inschriften; in der Tradition dagegen nur *Šarru-ukîn*) befriedigend zu erklären. Die bisherige Auffassung, die ja ebenfalls *Šarru-ukîn Šarganišarrî* gleichsetzte, nahm an, daß dieser König *Šarganišarrî* hieß, daß aber sein Name von der späteren Tradition zu *Šarru-ukîn* umgeformt wurde. *Šarganišarrî* wäre hier-

[1] Ähnlich hat auch die Angabe der Omina, daß *Narâm-Sin Magan* bekämpfte, eine Bestätigung durch die Inschriften *Narâm-Sins* selbst erfahren.

nach zuerst zu *Šargani* abgekürzt worden, das dann volksetymologisch in *šar* (vgl. *šarru*) und *gani* (vgl. sumer. *gina* = *kunnu*) zerlegt und in *Šarru-ukîn* abgeändert worden wäre.

Die neugefundene Stele macht diese Lösung natürlich unmöglich;[1] der König nennt sich hier selbst *Šarru-ukîn*. Es muß hier übrigens noch hervorgehoben werden, daß es abgesehen von der Stele noch zwei Momente gibt, die die Auffassung, der Name *Šarru-ukîn* für den Vater *Narâm-Sins* sei bloß ein Werk der späteren Tradition, als unwahrscheinlich oder gar als unmöglich erscheinen lassen. Zunächst die jetzt auch von THUREAU-DANGIN und SCHEIL ll. cc. besprochene Inschrift RTC Nr. 83, die neben *Narâm-Sin* auch einen *Šar-ru-GI* = *Šar-ru-ukîn* erwähnt. Ich werde mich an anderem Orte mit dieser Inschrift ausführlich beschäftigen, hier sei nur der uns hier interessierende Teil derselben mitgeteilt:

Obv. 1	*Ka-lum*^{ki}	Obv.	*Ka-lum*
5 1	*Ê*-^{giš}*apin*^{ki}	5	(und) *Ê-apin*
	ud Šar-ru-GI-t[a]		sei[t] den Tagen *Šar-ru-ukîns*
	ki-sur-ra Lagaš^{ki}*-[kam]*		[waren?] ein Gebiet von *Lagaš*.
	Ur-^{dingir} *Babbar-gè*		*Ur-Babbar*,
	[na]m-pa-te-si Urí$^{[k]i}$*-ma*		der(?) das [Pa]tesiat von *Ur*
Rev.	$[^{d}]^{u}$ *Na-ra-am* ^{du}*E[N.* *ZU . . .(?)]*	Rev.	für(?) *Narâm-S[in]*
	ni-na- ak-ka		führt(e),
	usw.		usw.

Der Obv. 6 genannte *Šarru-ukîn*, dessen Name hier zur Zeitbestimmung dient, war sicher ein König. Er kann nach dieser Inschrift nur vor *Narâm-Sin* geherrscht haben. Aus unserer Stelle darf man wohl auch schließen, daß die beiden Gemeinden, *Kalum* und

[1] Es sei hier bemerkt, daß mir die Unrichtigkeit der bisherigen Auffassung schon vor der Entdeckung der Stele *Šarru-ukîns* ganz klar war. Maßgebend war hierbei für mich die im folgenden besprochene Inschrift RTC Nr. 83 und der schon für die Zeit der Könige von *Akkad* belegte Stadtname *Dûr-Šarru-ukîn* (s. ebenfalls im folgenden). Ich habe meine Auffassung seinerzeit einigen Fachgenossen mündlich oder brieflich mitgeteilt.

Êapin, durch *Šarru-ukîn* dem Gebiete von *Lagaš* einverleibt wurden; allem Anscheine nach gehörten sie vorher zu *Ur*.[1] Nun wissen wir aber aus anderen Quellen (vgl. auch Thureau-Dangin in *SAKI* S. xvi), daß unmittelbar nach der Annektion von *Lagaš* durch *Akkad* — also durch *Šarru-ukîn* — das eroberte Gebiet einer Neueinteilung unterworfen wurde. Die Gleichsetzung des *Šarru-ukîn* unserer Inschrift mit dem *Šarru-ukîn* der Tradition ergibt sich somit wohl von selbst. Aus dieser Inschrift folgt dann aber auch, daß der Vater *Narâm-Sins* bereits zur Zeit *Narâm-Sins Šarru-ukîn* genannt wurde.

Weiter kommt hier der von Scheil in *Recueil de signes* Nr. 81 veröffentlichte, aus der Zeit der Könige von *Akkad* stammende Text in Betracht, der unter anderen Städtenamen auch die doch wohl sicher von dem *Šarru-ukîn* der Tradition, dem Vater *Narâm-Sins*, gegründete Stadt *Dûr-Šarru-ukîn* erwähnt. Der Name dieser Stadt lautet hier *Dûr-Šarru-ukîn* (= *GI*)^{ki}, nicht etwa *Dûr-Šar-ga-ni-šarrî-ri* ^{ki}. Die Stadt hat zweifelsohne von allem Anfang an *Dûr-Šarru-ukîn* geheißen; daraus folgt aber, daß der Vater *Narâm-Sins* bereits bei seinen Lebzeiten *Šarru-ukîn* genannt wurde.

Ich wollte mir nun den Doppelnamen *Šarru-ukîn-Šarganišarrî* zunächst — und zwar noch vor der Entdeckung der Stele *Šarru-ukîns* — durch die Annahme erklären, daß dieser König, der ja ein Usurpator war, in Wirklichkeit *Šarru-ukîn* hieß, als König von *Akkad* aber den Namen *Šarganišarrî* annahm. An Analogien hiefür würde es nicht fehlen. So hieß (s. z. B. Mürdter-Delitzsch, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, S. 185) der assyrische König *Šarru-ukîn* (Sargon), der Usurpator und Begründer einer neuen Dynastie war, ursprünglich wohl anders und nahm erst bei seiner Thronbesteigung den Namen seines Vorbildes, des alten *Šarru-ukîn* von *Akkad*, an. Auch Tiglathpileser iv., der ebenfalls ein Usurpator war, hieß ursprünglich wohl anders; erst als assyrischer König nahm er den Namen des Königs Tiglathpileser i. an. Es ist indessen klar, warum diese Möglichkeit in unserem Falle nicht in Betracht kommen

[1] Sie wären somit in der Gegend zwischen *Lagaš* und *Ur* zu suchen.

kann. Aus dem Stadtnamen *Dûr-Šarru-ukîn,* wie auch jetzt aus der neugefundenen Stele *Šarru-ukîns* geht hervor, daß sich *Šarru-ukîn* noch als König — wenigstens eine Zeit lang — *Šarru-ukîn* nannte.

Man muß somit eine Erklärung für die Erscheinung suchen, daß er später — schon als König — seinen ursprünglichen Namen gegen den Namen *Šarganišarrî* ausgetauscht hat. Es ist nun vielleicht nicht unmöglich, daß die glänzenden Siege *Šarru-ukîns,* die Verwandlung des kleinen Stadtkönigreiches von *Akkad* in ein mächtiges, das ganze Babylonien umfassendes Reich die Namensänderung *Šarru-ukîns* veranlaßt haben. *Šarru-ukîn,* ursprünglich nur Stadtkönig von *Akkad,* hätte somit später [1] als Beherrscher des gesamten Babyloniens den Namen *Šarganišarrî* [2] angenommen. Eine gewisse Analogie würde vielleicht

[1] Die Gründung *Dûr-Šarru-ukîns* und die Aufstellung der neuen Stele müßten dann in die erste Zeit der Regierung *Šarru-ukîns,* als dieser sich noch *Šarru-ukîn* nannte, fallen.

[2] Der — nebenbei bemerkt — in seinem ersten Bestandteile an den Namen *Šarru-ukîn* anklingt. Der Name *Šarganišarrî* wurde bis vor kurzem allgemein *Šarganišarali* gelesen. Daß er *Šarganišarrî* zu lesen ist, vermuten jetzt DHORME in *OLZ,* X. Sp. 230 f. und POEBEL in *ZA,* XXI. S. 228 Anm. 1, denen sich auch THUREAU-DANGIN l. c. anschließt. Der Hinweis POEBELS auf die Bilinguis *Ḫammurabis* (KING, *Ḫammurabi* I, S. 101, Z. 41 und S. 105, Z. 37), wo dem semitischen *šàr-rí* sumerisches *lugal-e-ne* entspricht, entscheidet wohl die Frage zugunsten der neuen Lesung. Wir werden diesen Namen *Šar-ga-ni-šarrî*[ri] zu umschreiben haben. *rí* ist hier bloß phonetisches Komplement des Ideogramms *LUGAL* = *šarru*; für dieses Zeichen den Lautwert *šar* anzunehmen, ist ganz unmöglich. Es hat den Anschein, daß die Schreibung *LUGAL. URU* = *šarrî*[ri] nur (oder vor allem) für die casus obliqui des Plurals gebraucht wurde; vergleiche auch *Kod. Ḫammur.* A, II 55, III 16, 70, IV 23, B, XXIV 79 und beachte, daß der Singular *šarru* und *šarrî* (Suff. 1. Pers. sg.) in den Eigennamen aus der Zeit der Könige von *Akkad* graphisch durch *šar-ru* und *šar-rí* ausgedrückt zu werden pflegte (vgl. die Eigennamen in RTC Nr. 127, 170 und in dem Obelisken *Maništusus*). Zu dem Vorschlag DHORMES (l. c.), das erste Zeichen des Namens *Šar-ga-ni-šarrî*[ri] *šir* zu lesen, ist nur zu bemerken, daß das Zeichen *ŠAR* nur den Lautwert *šar, sar* hatte. Die Frage, was die Bedeutung des Namens *Šarganišarrî* ist, ist noch nicht definitiv gelöst. Es wäre nicht unmöglich, in *šargani* dasselbe babylonische Wort *šarganu* zu erblicken, das uns durch die Vokabularstelle CT XVIII, pl. 27, Obv. I 27, als ein Synonym von *dannu* ‚mächtig' belegt ist. *Šar-ga-ni-šarrî*[ri] würde dann ‚Der Mächtige unter den Königen' bedeuten (vgl. *e-te-el šarrî*[ri], *Kod. Ḫamm.* A. III 70, *a-šá-ri-id šarrî*[ri] ibid. A. IV 23). Diese Erklärung würde sehr gut mit den obigen Darlegungen übereinstimmen, wonach *Šarru-ukîn*

die Erscheinung bieten, daß die assyrischen Könige als Könige von Babylon einen anderen Namen annahmen. So trug z. B. Tiglathpileser IV. als König von Babylon den Namen *Pûlu* (vgl. auch Salmanasar IV. = *Ululai* und *Ašurbâniaplu* = *Kandalanu*). Man müßte weiter annehmen, daß der angenommene Name, *Šarganišarrî*, nie populär geworden sei und daß das Volk den berühmten König auch später mit Vorliebe mit seinem früheren Namen *Šarru-ukîn* genannt habe. Damit würde sich erklären, daß die Tradition diesen Namen allein kennt; ihr ist der Name *Šarganišarrî*, soweit wir bis jetzt sehen, völlig abhanden gekommen.

Freilich darf nicht verkannt werden, daß die Annahme, *Šarru-ukîn* habe als Beherrscher Babyloniens einen neuen Namen angenommen, nicht ganz ohne Bedenken ist; es wird daher — trotz der oben dagegen geäußerten Bedenken — ratsam sein, noch immer mit der von Scheil vertretenen Möglichkeit zu rechnen, daß *Šarganišarrî* von *Šarru-ukîn* zu trennen sei.

Auf jeden Fall ist der König *Šarru-ukîn* der neuen Siegesstele identisch mit dem *Šarru-ukîn* der Tradition, dem Vater *Narâm-Sins* und Gründer des Reiches von *Akkad*.[1] Die Annahme Thureau-Dangins, daß der *Šarru-ukîn* der Siegesstele in *Kiš* geherrscht und

---

diesen Namen erst nach der Bezwingung der übrigen babylonischen Herrscher angenommen hätte. Es ist jedoch noch eine andere Deutung möglich. *Ga-ni* scheint nämlich für diese Zeit als Name oder Attribut eines Gottes belegt zu sein; vgl. Scheil, *Textes élam.-sémit.* I, S. 16, Anm. 3 und Thureau-Dangin l. c. Sp. 313, Anm. 2. Analog dem Namen *Šarganišarrî* scheint der Name des Sohnes *Narâm-Sins Bi(n)-ganišarrî* zu sein, der im Hinblicke auf *U-bi-in-šarrî*'' Obel. Maništ. A, XV. 5 und 11 wohl *Bîn-Gani-šarrî* zu lesen sein dürfte; dies würde aber auch für *Šarganišarrî* die Lesung *Šar-Gani-šarrî* nahelegen. Indessen darf nicht übersehen werden, daß in diesem Falle die Silbe *šar* — als Imperativ — sehr schwer zu deuten wäre. Vielleicht klingt also *Šarganišarrî* doch nur äußerlich an *Bîn-Gani-šarrî* an, sodaß wir dann in dem ersten Bestandteile desselben doch das Wort *šarganu* erblicken dürften.

[1] Zu der Schrift der Stele siehe oben S. 207. Wenn die Stele in der Verbalform *li-il-gu-da* ein schiefes *DA* bietet (s. oben S. 200 ff.), so genügt es wohl, demgegenüber auf die ebenfalls schiefe *DA*-Form der *Narâm-Sin*-Inschrift *Textes élam. sémit.* III, Taf. I, Nr. 1, II 30 (ebenfalls in *li-il-gu-da*) hinzuweisen. Vgl. auch z. B. RTC Nr. 96, Obv. I 13 und Nr. 97, *Rev.* 5.

daß erst die spätere Tradition seinen Namen auf den in *Akkad* herrschenden Vater *Narâm-Sins* übertragen habe, scheint mir ganz unwahrscheinlich zu sein. Wie besonders die von HILPRECHT. *Babyl. Expedition*, Ser. A, XX. 1, pl. 30 Nr. 47 veröffentlichte Liste zeigt, besaßen die Babylonier genaue Königslisten, die bis in die älteste Zeit hinaufreichten. Diese Listen setzten sie in den Stand, etwaige neu auftauchende Irrtümer sofort zu berichtigen. Wenn also eine Namensverwechslung schon bei einem weniger bedeutenden Könige kaum möglich war, so dürfte sie bei einem so populären Könige, wie es der Vater *Narâm-Sins* war — *Šarru-ukîn* war einer der berühmtesten babylonischen Könige, ja vielleicht der berühmteste —, vollends ausgeschlossen sein. Nennt die sonst so zuverlässige babylonische Tradition den Vater *Narâm-Sins Šarru-ukîn*,[1] so wird er wohl so auch wirklich geheißen haben.

Aber auch aus anderen Gründen scheint mir die Annahme, daß *Šarru-ukîn* in *Kiš* geherrscht habe, nicht gut möglich zu sein. Wäre dies der Fall gewesen, so hätte er sich wohl sicher *šâr KIŠ* (s. zu diesem Titel oben) genannt. Daß er sich bloß *šarrum* ‚König' nennt, kann vielleicht zugunsten der Annahme gedeutet werden, daß wir es hier mit einem Usurpator zu tun haben, der sich der Regierung in einer bis dahin königslosen Stadt bemächtigt hat. Weiter ist vielleicht auch zu beachten, daß die von *Šarru-ukîn* gegründete Stadt *Dûr-Šarru-ukîn* unmittelbar bei *Sippar* und *Akkad* zu suchen ist.[2] Die Lage derselben erklärt sich wohl besser bei der Annahme, daß *Šarru-ukîn* ein König von *Akkad* war. Endlich dürfte für unsere Frage auch nicht unwichtig sein, daß der nach *Šarru-ukîn*

[1] Vgl. die Worte *Narâm-Sin mâr Šarru-ukîn* in der neubabylonischen Chronik BM 26472, Rev. 1 (KING, *Chronicles* II, S. 117), bei NABONID (z. B. V R. 64, II 57 und 64) und in der *Narâm-Sin*-Legende (CT XIII, pl. 44, 81—2—4, 219, Obv. I 2 und Rev. I 8).

[2] *Dûr-Šarru-ukîn* wurde nach II R 50, 64 *a b* auch *Sippar-Aruru* genannt. Dies weist darauf hin, daß diese Stadt unmittelbar bei *Sippar* lag (vgl. HOMMEL, *Grundriß* S 244, Anm. 6), ja als eine Vorstadt desselben betrachtet werden konnte. Damit lag sie aber auch in unmittelbarer Nähe der Stadt *Akkad*.

benannte, Obel. Maništ. A xii 8 (und Parallelstellen) erwähnte *Šarru-ukîn-ilî* ein Bürger von *Akkad* war.

Der Name *Šarru-ukîn-ilîs* führt uns zu unserem Problem, zu der Frage der chronologischen Ansetzung der Könige *Maništusu* und *Rí-mu-uš* zurück. *Maništusu* nennt auf seinem Obelisken *Šar-ru-GI-ì-lí,* Sohn *BAL. GA*'s, unter den 49 *AB* + *AŠ*. *AB* + *AŠ* von *Akkad*. *Šar-ru-GI-ì-lí* kann wohl nur ‚*Šarru-ukîn* ist mein Gott' bedeuten. Thureau-Dangin schließt aus diesem Namen ganz korrekt, daß *Šarru-ukîn* vor *Maništusu* geherrscht habe; freilich läßt er (s. oben) *Šarru-ukîn* nicht in *Akkad*, sondern in *Kiš* herrschen. Für uns, mögen wir nun *Šarru-ukîn* für mit *Šarganišarrî* identisch halten oder nicht, ergibt sich aus diesem Namen, daß *Šarru-ukîn* und *Narâm-Sin* vor *Maništusu* und somit wohl auch *Rí-mu-uš* geherrscht haben.[1] Dies bestätigt aber das oben S. 192 ff. von mir Ausgeführte, wonach die Herrscher von *Akkad* wohl vor *Maništusu* und *Rí-mu-uš* anzusetzen seien. Wir haben somit — wenn nicht alles täuscht — in dem Namen *Šarru-ukîn-ilî* den endgültigen Beweis, daß die Könige von *Akkad* diesen Königen von *Kiš* zeitlich vorangingen. Damit ergibt sich die Reihenfolge:

Šarru-ukîn (später *Šarganišarrî* genannt?) } Könige von *Akkad*,
Narâm-Sin

Maništusu } Könige von *Kiš*.[2]
Rí-mu-uš

---

[1] Die von Thureau-Dangin l. c. erwähnte, noch nicht veröffentlichte (eine ungenügende neuassyrische Kopie derselben siehe indes bei Scheil, *Rec. de signes* Nr. 157, ii. Kol.) Inschrift aus Tello, die den Namen *Ì-li-Ri-mu-uš* erwähnt, spricht wohl nicht gegen diesen Ansatz. Aus dem Umstand, daß sie in der Nachbarschaft der Täfelchen aus der Zeit der Könige von *Akkad* gefunden wurde, kann für die genaue Ansetzung derselben sehr wenig geschlossen werden. Der Schrift nach (Thureau-Dangin hatte die Freundlichkeit, mir eine Kopie derselben zu übermitteln) kann sie auch aus der Zeit kurz nach den Königen von *Akkad* stammen.

[2] Wer *Šarru-ukîn* von *Šarganišarrî* trennen wollte, müßte den letzteren zwischen *Narâm-Sin* und *Maništusu* einschieben.

Nachträge.[1]

Zu meiner obigen Erklärung (siehe S. 213 ff.) des Doppelnamens *Šarru-ukîn-Šarganišarrî* kann vielleicht — worauf mich Herr Prof. HEHN aufmerksam macht, dem ich meine Auffassung des Problems mündlich mitgeteilt habe — auch der Doppelname des Königs Usia-Asarja von Juda zum Vergleich herangezogen werden. Nach RIEHM, *Handwörterbuch des biblischen Altertums*[2] II., 1730 f. nahm der König Usia den neuen Namen Asarja möglicherweise erst nach zwölfjähriger Regierung, nachdem er dem Reiche Juda die volle Souveränität wiedergewonnen hatte, an!

Zu dem *Šarru-ukîn-Šarganišarrî*-Problem hat sich auch KING in einem lesenswerten Aufsatze in *PSBA* 1908, 238 ff. (‚*Sargon* I, *King of Kish, and Shar-gani-sharri, King of Akkad*') geäußert. KING schließt sich dort der Auffassung THUREAU-DANGIN's an, wonach *Šarru-ukîn* ein älterer König von *Kiš* war. Er stützt diese Annahme seinerseits durch eine Identifizierung des Königs *Šarru-ukîn* der neuen Stele mit dem König . . . . *GI* (?) der Inschrift *Rec. de trav.* XVII, 83 f. (s. oben S. 200, Anm. 1), der sich *[šàr] KIŠ* nennt. Dies sei ein definitiver Nachweis, daß *Šarru-ukîn* in *Kiš* geherrscht habe. Demgegenüber muß jedoch (s. bereits oben S. 200, Anm. 1) betont werden, daß die Inschrift des Königs . . . . *GI* (?), wie ihre überwiegend phonetische Schreibweise zeigt, wohl jünger ist als die Inschriften der uns beschäftigenden Könige von *Kiš* und *Akkad.* Außerdem ist die Lesung des Namens . . . . *GI* (?) = *[Šar-ru]-ukîn* (?), an die übrigens auch ich schon l. c. dachte, ohne diesen König mit dem *Šarru-ukîn* der Stele identifizieren zu wollen, ganz unsicher.

Zu S. 191, Anm. 1 sei bemerkt, daß auch KING l. c. S. 239, Anm. 2 die Lesung *Rí-mu-uš* des Namens *URU.MU.UŠ* für möglich hält.

---

[1] Der obige Aufsatz lag bereits im Oktober des vorigen Jahres der Redaktion der *WZKM* vor. Seit jener Zeit haben sich mir einige Nachträge ergeben, die hier kurz gegeben werden mögen.

Zu S. 206 sei hier nachgetragen, daß auch Ed. Meyer in der zweiten Auflage (1909) seiner *Geschichte des Altertums* I/2, § 407 die Könige *Rí-mu-uš* und *Maništusu* ursprünglich nach *Narâm-Sin* gesetzt hatte; in den Nachträgen, auf S. xx, ist er jedoch diesbezüglich wieder schwankend geworden — wohl hauptsächlich unter dem Einflusse der oben besprochenen Ausführungen Thureau-Dangin's.

Meyer hält jetzt (l. c. S. xx) auch die Gleichsetzung *Urukagina*'s, Sohnes des Patesi von *Lagaš Engilsa* (s. oben S. 196) und Zeitgenossen *Maništusu*'s, mit dem bekannten König *Urukagina* von *Lagaš* für möglich. Ähnlich äußert sich auch Genouillac, *Société sumérienne* S. xiv ff. und Dhorme in *OLZ* xi (1908), Sp. 194. Gegen diese Gleichsetzung spricht aber — abgesehen von anderen Gründen — m. E. schon der Umstand, daß nach dem Obelisken *Maništusu*'s (s. oben S. 196 und 198 f.) zur Zeit *Maništusu*'s und *Urukagina*'s, Sohnes von *Engilsa*, in *Umma (GIŠ.ḪÚ)* eine Dynastie sitzt, deren Mitglieder der Patesi *PAP.ŠEŠ* (= wohl *Ašaredum*), dessen Sohn *Suruš-GI* und Enkel *A.GIŠ.BÍL.KAL* und *Dûr-sunu* sind, während zur Zeit des Königs *Urukagina* von *Lagaš* in *Umma* die Patesi *Ukuš* und — später — dessen Sohn *Lugalzaggisi* herrschen! Die beiden *Urukagina* sind also scharf zu trennen.

Der Titel *amêl ŠÙ.GÍD*, für welchen oben S. 203 die Bedeutung ‚Feldmesser' vermutet wurde, dürfte dem semitisch-babylonischen *šâdid ašli* entsprechen, zu welchem man Thureau-Dangin in *Journ. as.* 1909, S. 86, Anm. 3 vergleiche; *KU(ŠÙ)* = *ašlu* (‚Strick des Feldmessers'), *GÍD* = *šadâdu* (‚ziehen, schleppen').

Zu dem S. 203 f. besprochenen Titel *sag-MAL + ÁŠ* vergleiche jetzt auch Toscanne in *Rev. d'assyr.* vii, S. 56 ff. (dort ein neuer Beleg). Den Versuch Toscanne's, das zweite Zeichen dieses Ideogramms mit dem späteren *LAL* (bezw. *LÍL*) + *KIL* zu identifizieren, halte ich aus paläographischen Gründen für aussichtslos. Wie uns Thureau-Dangin's *REC*, Nr. 443 (cf. 446) zeigt, sieht das Zeichen *LAL* + *KIL* in der altbabylonischen Schrift anders als das fragliche Zeichen aus.

Siebenmal auf die Welt kommen.

Von

Th. Zachariae.

Bei meinen Studien zur indischen Witwenverbrennung[1] sind mir bei verschiedenen Autoren Stellen aufgestoßen, in denen von einem siebenmaligen Erscheinen der Seele auf der Welt, von sieben Wiedergeburten u. dgl. die Rede ist. Ich halte es für nützlich, die Äußerungen der Autoren im folgenden einzeln aufzuführen und einige Bemerkungen daranzuknüpfen.

Der Nürnberger Johann Sigmund Wurffbain, der 14 Jahre lang in den Diensten der holländisch-ostindischen Kompanie stand,[2] schildert in seiner Reisebeschreibung (*Ostindianische Krieg- und Oberkaufmannsdienste,* Sultzbach 1686, S. 135 f.) ausführlich, wie es bei den Witwenverbrennungen im Reiche des Großmoguls zuging. Die Wittib — so beginnt Wurffbain seinen Bericht — begleitet den toten Leichnam ihres Mannes bis ans Ufer eines Flusses, wo ein ganz geringes Hüttlein von Holz und Stroh (die *kāṣṭhamayī kuṭī* oder *tṛṇakuṭī* der Sanskrittexte) aufgebauet worden ist. Nachdem die Frau in dem Flusse ein Bad genommen hat, wird sie von zwei Brahmanen siebenmal (weil sie glauben, daß die Seele sieben-

[1] *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde in Berlin* 14, 198 ff., 302 ff., 395 ff. 15, 74 ff.

[2] Wie zahlreiche andere Deutsche im 17. und 18. Jahrhundert. Mehrere von ihnen haben ihre Erlebnisse in Buchform veröffentlicht; s. Joh. Bolte, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 18, 79. Zu Wurffbains *Reisebeschreibung* vgl. Johann Beckmann, *Literatur der älteren Reisebeschreibungen* I, 90 ff.

mal auf die Welt komme) ringsherum um das Hüttlein geführet. — Diese sieben Umwandlungen werden öfters erwähnt;[1] eigentümlich ist nur, daß sie von WURFFBAIN mit dem Glauben an ein siebenmaliges Erscheinen der Seele auf der Welt in Verbindung gebracht werden.

Der nächste Zeuge ist JOHAN VAN TWIST, Direktor der holländischen Faktoreien in Gujarāt in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. In seiner *Generale Beschrijvinge van Indien,*[2] ende in 't besonder Kort verhael van ..... Gusuratten, t' Amstelredam 1648, Kap. 22 ff. handelt er ausführlich von den Bewohnern Gujarāts, von ihren Sitten und Gebräuchen.[3] Die ‚rechten' Einwohner des Landes werden mit dem gemeinen Namen Benjanen bezeichnet. Sie zerfallen in 83 große und sehr viele kleine Sekten. Die Hauptsekten heißen: Ceurawaeh, Samaraeth, d'Goegy und Bisnouw. Bei der Sekte Samaraeth herrscht die Sitte der Witwenverbrennung. Die Frauen ‚springhen met groote lust ende couragie in 't vyer, 't welck haer voor groote eere ende een teecken van sonderlinge liefde tot haren verleden Man gherekent wort; want sy gelooven, dat Permiseer in sijnen Wet, door Bissman gegeven, belooft heeft, soo een Vrouw ter liefde van haren Man met den selven mede verbrant, dat sodanige Vrouw met haren Man in de selve maniere, gelijck voor desen gheleeft hebben, hier naer sevenmael langer met den selfden leven ende omme gaen sal'. Zu der Sekte Samaraeth gehören die Rasbouten, bei denen die Witwenverbrennung ebenfalls im Schwange ist. Von den Frauen der Rasbouten sagt VAN TWIST: ‚Sy ghelooven dat die geene, welcke met hare

---

[1] In einem Sahagamanavidhi wird von der Witwe gesagt: *nālikerapuṣpākṣatahastā sapta pradakṣiṇāḥ karoti.* Vgl. *Ztschr. des Vereins für Volkskunde* 14, 307. 313.

[2] Siehe P. A. TIELE, *Mémoire bibliographique sur les journaux des navigateurs Néerlandais*, Amsterdam 1867, p. 242—245 (wo auch andere Ausgaben verzeichnet sind).

[3] Man vergleiche die (nicht ganz vollständige) Übersetzung des Abschnitts in CHRISTOPH ARNOLDS *Auserlesenen Zugaben zu Abraham Roger, Offne Tür zu dem verborgenen Heydenthum,* Nürnberg 1663, S. 832. 835—845. Siehe auch Ph. BALDAEUS, *Beschreibung der Ost-indischen Kusten Malabar und Coromandel,* Amsterdam 1672, S. 434.

Mannen ofte Heer verbranden, naermaels seven-mael langer met den selven aen een ander Oort van de Werelt onkenbaer (want ghelooven van nieus sullen gheboren werden) leven sullen; ende dat een Vrouw alsoo sesmael naer den anderen herboren wesende, de ziel, als door 't vyer ghesuyvert, by Permiseer, om hem te dienen gaet.'

Eine dritte Erwähnung der sieben Wiedergeburten findet sich im 19. Kapitel der anonymen Schrift[1] Breve Relação das escrituras dos Gentios da India oriental, e dos seus costumes (Collecção de noticias para a historia e geografia das nações ultramarinas, Tomo I., Lisboa 1812, p. 1—59). Hier wird erzählt,[2] wie Lacamana (Lakṣmaṇa) mit Indrogi (Indrajit) kämpfte. Indrogi mußte seiner Gattin versprechen, sie alsbald von dem Ausgang des Kampfes in Kenntnis zu setzen. Indrogi wurde getötet; in dem Augenblick wo er fiel, schleuderte er seinen rechten Arm vor die Tür seiner Gattin. Diese ließ Feder und Tinte bringen und hieß den Arm aufschreiben, wie der Kampf geendet habe. Kaum hatte sie zu lesen begonnen, da fiel sie, von Schmerz überwältigt, tot nieder,[3] den Arm ihres Mannes umklammernd. Auf den Tod von Indrajits Gattin weisen die Brahmanen als auf ein nachahmenswertes Beispiel hin,[4] wenn sie den

---

[1] Eine Übersetzung der Schrift ins Englische hat CASARTELLI begonnen in der Zeitschrift *Anthropos* I. 864 ff., II, 128 ff., 275 ff. Nach Pater HOSTEN S. J., ebendaselbst II, 272 ff., wäre der Verfasser der Schrift ein von PIETRO DELLA VALLE zweimal genannter Franziskaner namens FRANCESCO NEGRONE (Negrão). Ich zweifle vorläufig an der Richtigkeit dieser Annahme.

[2] Dieselbe Erzählung gibt H. A. ACWORTH im *Journal of the Anthropological Society of Bombay* II. 191 nach einer Marāṭhī-Ballade ('a favourite song of Hindoo ladies'). Indrajits Gattin führte danach den Namen Sulocanā. Sie war eine Tochter des Schlangenkönigs Śeṣa.

[3] She immolated herself on her husband's pyre. — Acworth.

[4] Ein anderes berühmtes Beispiel ist der freiwillige Tod der Satī, die sich ins Opferfeuer stürzte (s unten). Der noch zu erwähnende Missionar MARCO DELLA TOMBA schreibt über die Witwenverbrennung: ,La legge è generale, instituita, dicono li loro libri, da che morto Barmah, tutte le sue donne, per di lui amore, vollero abbruciarsi con lui. (Dies findet sich z. B auch bei HOLWELL, *Merkwürdige historische Nachrichten*, deutsch von KLEUKER, Leipzig 1778, S. 256.) Altri dicono

Frauen die Verdienstlichkeit der Selbstverbrennung beweisen wollen. — Der Anonymus gibt noch einige interessante Einzelheiten über die Vorgänge bei der Witwenverbrennung und schließt das Kapitel mit der Bemerkung, es habe Brahmanen gegeben, die gegen diesen verabscheuungswürdigen Aberglauben schrieben und behaupteten, ‚que as taes mulheres faziaõ grande peccado, e que Deos por castigo, e pena delle, as mandava a este mundo sete vezes em figura de meretrizes, e que nunca podiaõ estar com seus maridos no outro mundo'. Man kann sich wohl denken, daß eine derartige Strafandrohung in einem Sanskrittexte vorkommt:[1] nicht aber für die Frauen, die mit ihren Männern in den Tod gehen, sondern vielmehr für die, die sich nicht verbrennen lassen wollen.

Als vierten Zeugen führe ich einen wohlbekannten Autor an: FRANÇOIS BERNIER. Dieser beschreibt eine Witwenverbrennung, die er auf einer Reise von Ahmadābād nach Āgra beobachtet hat. Die Witwe sitzt, mit dem Leichnam ihres Mannes, in einer mit Holz gefüllten Grube. Das Holz wird angezündet; die Kleider der Witwe werden vom Feuer erfaßt; dennoch bemerkt BERNIER keine Unruhe oder Qual an der Frau. Der Autor fährt fort: L'on disoit mesme jusques-là qu'on lui avoit entendu prononcer avec beaucoup de force ces deux paroles, cinq, deux, pour donner à entendre suivant certains sentimens particuliers et populaires dans la Metampsicose que c'étoit pour la cinquiéme fois qu'elle se brûloit avec son mesme mari, et qu'il n'en restoit plus que deux pour la perfection; comme

---

que fu una legge fatta nel tempo, sulla facilità que avevano le mogli di avvelenare li loro mariti.' (Letztere Behauptung ist alt und findet sich schon bei griechischen Schriftstellern. R. GARBE, *Beiträge zur indischen Kulturgeschichte*, Berlin 1903, S. 152 f.; NICCOLAO MANUCCI, *Storia do Mogor*, translated by W. IRVINE IV, p. 419.)

[1] Denkbar wäre ein Satz wie *saptajanmani veśyā syāt* (siehe weiter unten). — Hier ist wohl der Ort, wo ich auf eine interessante Äußerung von FORBES (*Râs Mâlâ* II, 285) hinweisen kann. FORBES bemerkt a. a. O., daß Frauen bei ihren Gatten oder Söhnen schwören; wenn aber eine Witwe einen Eid leisten soll, so sagt sie: 'If I speak false, may I have the same fate for seven lives'.

si elle eût eu alors cette Reminiscence [Sanskrit: *jātismaratvam*] ou quelque Esprit Prophétique.[1]

Schließlich habe ich das Zeugnis des Kapuziners MARCO DELLA TOMBA (in Indien von 1756—1773) anzuführen, der von der Witwe, die sich lebendig mit dem Leichnam ihres Gatten verbrennen läßt, folgendes bemerkt: questa sarà dispensata da sette trasmigrazioni, avrà lo spirito profetico,[2] e potrà eleggersi qualunque trasmigrazione si vorrà, sia di Re, Regina, uccello, ec.[3]

Von den Zeugen, die ich genannt habe, dürfte BERNIER der zuverlässigste sein. Was sind das aber für ‚sentimens particuliers et populaires', von denen er gehört hat,[4] und wonach sich eine Frau siebenmal verbrennen lassen mußte, ehe sie die ‚Vollkommenheit' erreichen konnte? Ich glaube, daß die Anspielungen der genannten Autoren auf die sieben Wiedergeburten sämtlich — ausgenommen das Zeugnis des portugiesischen Missionars — zurückgehen auf eine Verheißung, die der Gott Śiva einst ausgesprochen haben soll. Ich kann mich dabei freilich nur auf eine moderne und wenig lautere

[1] *Voyages de François Bernier,* Tome II, Amsterdam 1709, p. 112. *Bernier's Travels in the Mogul empire ed. by A. Constable,* p. 310. Einen sehr merkwürdigen Bericht über eine Frau, die bereits fünf 'suttees' überstanden hatte und sich, wie sie selbst sagte, zum sechsten Male verbrennen ließ, findet man bei SLEEMAN, *A journey through the kingdom of Oude,* London 1858, vol. II, p. 320. SLEEMAN beruft sich auf einen Augenzeugen des Vorganges.

[2] Spirito profetico = Esprit prophétique bei BERNIER. Von dem 'prophetischen Geist' der Witwen, von ihrer Fähigkeit, die Zukunft vorauszusehen und vorauszuverkünden, ist oft die Rede. Vgl. meine Bemerkungen in der *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 15, 85 ff. und 18, 177 ff. WILLIAM IRVINE verweist mich noch auf das *Journal of the Moslem Institute* IV, 41 (At such a time they implore that woman to give them her blessing or to tell them the future), Dr. GRIERSON auf SLEEMAN, *A journey through the kingdom of Oude* II, 321 und auf A. K. FORBES, *Râs Mâlâ* (London 1856) vol. II, p. 434 (Her family and friends seek her benediction, and question her of the future).

[3] Gli scritti del Padre MARCO DELLA TOMBA, missionario nelle Indie orientali, raccolti . . . da Angelo de Gubernatis. Firenze 1878, p. 84.

[4] Die Kenntnis von den sieben Wiedergeburten erhielt BERNIER wahrscheinlich von den Paṇḍits, mit denen er verkehrte; siehe oben Bd. 22, S. 95 f.

Quelle berufen, und ich muß es anderen überlassen, eine ältere und bessere Quelle ausfindig zu machen.

In dem Buche *Mythologie des Indous* des Obersten Polier,[1] Bd. II, S. 195 ff., erzählt Poliers Lehrer Ramtchund die Sage von dem Opfer des Dakṣa, und zwar ungefähr in der Fassung, wie sie aus verschiedenen Purāṇas bekannt ist.[2] Bhavany kommt als Tochter des Königs Dateh (Dakṣa) zur Welt und wird unter dem Namen Satty die Gemahlin des Mhadaio. Dateh ist aufgebracht darüber, daß ihm sein Schwiegersohn die schuldige Achtung verweigert. Er will seine Kinder nicht mehr sehen; und als er einmal ein feierliches Opfer veranstaltet, ladet er sie nicht dazu ein. Mhadaio wird von Verachtung und Zorn ergriffen; Satty aber wünscht unter allen Umständen dem Feste beizuwohnen und begibt sich, trotz der Vorstellungen ihres Gatten, zu dem Opferplatz. Hier wird sie vom Vater und von seiner Familie mit Verachtung und Gleichgültigkeit empfangen. Das kann sie nicht ertragen; sie stürzt sich, das Benehmen ihrer Angehörigen tadelnd und mit der Rache ihres Gatten drohend, in das heilige, für das Opfer angezündete Feuer.[3]

[1] Bearbeitet und herausgegeben von seiner Kusine, Madame la Chanoinesse de Polier. Roudolstadt et Paris 1809.

[2] Die verschiedenen Fassungen der Sage findet man bei Wilson, Viṣṇupurāṇa[2] I, 120 ff. und bei Muir, *Original Sanscrit Texts*[2] IV, 372 ff. Siehe auch Wilson, *Works* I, 228. III, 112. Die ersten Europäer, die die Sage mitteilten, waren wohl die beiden Holländer A. Roger (*Offne Tür* 241 ff.) und Ph. Baldaeus (*Beschreibung* usw., S. 464 ff). Vgl. auch Ziegenbalg, *Genealogie der malabarischen Götter*, S. 165 ff.; Manucci, *Storia do Mogor* III, 18; Bagavadam ou doctrine divine, ouvrage Indien, canonique, Paris 1788, p. 100.

[3] In diesem Punkte weichen die bekannteren Darstellungen der Sage von einander ab (Wilson, Viṣṇup.[2] I, 127). Im Vāyupurāṇa und z. B. auch bei Ziegenbalg ist überhaupt gar keine Rede davon, daß Mahādevas Gattin sich selbst tötet. In anderen Texten wieder heißt es nur, daß sie ‚ihren Leib verläßt' (um später als Tochter des Himālaya, als Pārvatī, wieder auf die Welt zu kommen); Wilson, Viṣṇup.[2] I, 117. Kumārasaṃbhava I, 21 *satī Satī yogavisṛṣṭadehā (yogāgninā svaśarīraṃ dadāha*, Mallinātha). Kathāsaritsāgara I, 38. ‚Satīdehatyāga' lautet der Name eines Kapitels im Kālikāpurāṇa. Zu der oben gegebenen Darstellung Ramtchunds bei Polier I, 196 stimmen z. B. Abraham Roger S. 242 (= O. Dapper, *Asia* S. 105) und, nach Wilson, der Kāśīkhaṇḍa: 'The Kāśīkhaṇḍa, with an improvement indi-

RAMTCHUND erzählt noch, wie Mhadaio zwei Haare von seiner Stirne riß und daraus zwei fürchterliche Riesen[1] hervorgehen ließ, wie diese das Opfer des Dateh zunichte machten, wie Dateh und seine Familie mit ihrem Leben für den Tod der Satty büßen mußten. Dann fährt er fort:

Le *Deiotas* fit soigneusement recueillir les cendres de cette epouse chérie, l'urne qui les contenait fut placée à coté de lui, et il fit le voeu que toutes les femmes, qui se brûleraient pour l'amour de leurs maris, obtiendraient l'entrée des *Sourgs*, qu'elles arriveraient même à la plus élevée de ces sept régions[2] et que celles, qui dans sept régénérations différentes se seraient brûlées sept fois recevraient le *Mouckt* ou béatitude dans le paradis supérieur.[3]

Hierzu bemerkt POLIER (I, 197), daß in dieser Sage (der Sage von Dakṣas Opfer und dem Feuertod der Satī) ohne Zweifel der Ursprung der Witwenverbrennungen zu suchen sei.[4] RAMTCHUND erwidert darauf, das sei allerdings wahrscheinlich, wenigstens herrsche diese Sitte besonders bei der Sekte des Mhadaio als religiöse Observanz: ‚au lieu que pour la secte de *Vichnou*, ce n'est qu'un usage dont leur *Deiotas* lui-même les dispense'.

Ob die Darstellung, die RAMTCHUND von Dakṣas Opfer und dem Tod der Satī gibt, genau ebenso in einem Purāṇa vorkommt, insbesondere, ob auch die Verheißung des Mahādeva in einem solchen,

cative of a later age, makes Satī throw herself into the fire prepared for the solemnity.'

[1] Anderswo ist nur von einem ‚Riesen' die Rede.

[2] Gemeint ist der Sutlok (Satyaloka), s. POLIER II, 428. Dahin gelangen, außer den mutigen Witwen, auch die Wesen, die niemals lügen und die Krieger, die auf dem Schlachtfeld getötet werden. Vgl. SCHOPENHAUER, *Welt als Wille und Vorstellung*[3], I, 421. Siehe noch POLIER II, 253, wo, doch wohl irrtümlich, von ‚femmes assés courageuses pour se brûler dans cinq transmigrations différentes, sur le corps de leurs maris' gesprochen wird.

[3] Le *Beykunt* (Vaikuṇṭha), résidence de *Vichnou*.

[4] So behauptet auch PAUL WURM, *Geschichte der indischen Religion* (Basel 1874) S. 267 Anm., wo er von dem Feuertod der Satı handelt: ‚Daher haben in Indien die *Witwenverbrennungen* den Namen *Satis* bekommen.' Vgl. SCHLAGINTWEIT, *Globus* 43, 247.

oder in irgend einer anderen Quelle enthalten ist, vermag ich jetzt, aus Mangel an Hülfsmitteln, nicht anzugeben. Aber dem sei wie ihm wolle: BERNIER wird Recht haben, wenn er die Vorstellung von den sieben Wiedergeburten als ein ‚sentiment populaire' bezeichnet; was wir hier vor uns haben, dürfte als ein Stück indischer Volksreligion anzusehen sein. Nach den oben angeführten Berichten, zumal nach BERNIERS Bericht, kann es kaum einem Zweifel unterliegen, daß die indischen Witwen, die mit ihren Gatten in den Tod gingen, an eine bestimmte zeitliche Begrenzung der Wiedergeburten glaubten, während sonst im allgemeinen die Zahl der Wiedergeburten als außerordentlich groß, ja als grenzenlos hingestellt wird.[1] Sonst stünde nichts im Wege, die Siebenzahl im vorliegenden Falle in dem Sinne zu fassen, den sie oft — bereits im Veda — hat:[2] als den Ausdruck der ‚unbestimmten Vielheit'. Ich für mein Teil habe nur noch darauf hinzuweisen, daß die sieben Wiedergeburten nicht nur bei den Witwenverbrennungen erwähnt werden, sondern daß sie auch sonst häufig in der Literatur vorkommen: freilich kaum, oder selten, in der älteren Literatur, oft genug aber in der späteren, z. B. in den Purāṇas und den späteren (versifizierten) Smṛtis, zumal an den Stellen, wo von Strafen und Belohnungen die Rede ist, in den Kapiteln also, die vom *karmavipāka, prāyaścitta, dāna* u. dgl. handeln. Es wird genügen, wenn ich hier eine Auswahl von Stellen gebe. Eine größere Anzahl von Beispielen läßt sich aus den genannten Werken ohne Mühe zusammentragen.

[1] MONIER WILLIAMS, *Hinduism* (London 1877) p. 51[2]: ‚The popular theory is that every being must pass through eighty-four lakhs of births. DUBOIS, Hindu manners, customs and ceremonies (Oxford 1897) p. 570: When the Hindus are asked what is the limit of these transmigrations, they are unable to give any positive answer. Vgl. sonst L. SCHERMAN, *Materialien zur Geschichte der indischen Visionsliteratur* S. 15 ff. 34 Anmerkung.

[2] Siehe L. von SCHROEDER in der *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 29, 225; HOPKINS, *The religions of India* (1895) p. 18[2]. 26[3]. 33 und seine Bemerkungen zu *saptajātiṣu* Mhbh XII, 343, 106 im *Journal of the American Oriental Society* 23, 113. Zusammenstellungen über das Vorkommen der Siebenzahl bei den Indern hat vor etwa einem Menschenalter HAMMER-PURGSTALL gegeben in den (*Wiener*) *Jahrbüchern der Literatur* 124, S. 52—59.

In einem öfters vorkommenden, öfters zitierten Verse wird gesagt, daß der Lohn für Geschenke, die in Gold, Land oder Kühen bestehen, sieben Geburten (Daseinsformen) nachfolgt oder sie begleitet:

sarveṣām eva dānānām ekajanmānugaṃ phalam |
hāṭakakṣitidhenūnāṃ[1] *saptajanmānugaṃ phalam* ||

Der Vers steht z. B. in den beiden Smṛtis, die unter dem Namen des Atri gehen, und in der Smṛti des Bṛhaspati (Dharmaśāstrasaṃgraha ed. Bomb., S. 4. 39. 435 = ed. Calc. I, 5. 51. 647), sowie in der Saṃvartasmṛti 76 und im Caturvargacintāmaṇi des Hemādri I, 465, 20. 679, 2.

Ferner ist oft von der ‚in sieben Geburten (Existenzen) begangenen Sünde' die Rede. So in dem Verse

Yamosi[2] *Yamadūtosi vāyasosi namostu te* |
saptajanmakṛtaṃ[3] *pāpaṃ baliṃ bhakṣatu vāyasaḥ* ||,

mitgeteilt im *Journal of the Anthropological Society of Bombay* III, 498 (vgl. S. 485 *saptajanmārjitam ṛṇam*) und von Stenzler in seiner Ausgabe des Āśvalāyanagṛhyasūtra S. 47 (zu I, 2, 8; danach auch in Bloomfields vedischer Konkordanz S. 766. 860. 972. 646); oder in dem Verse

yad yaj janmakṛtaṃ pāpaṃ mayā saptasu janmasu |
tan me rokaṃ[4] *ca śokaṃ ca mākarī hantu saptamī* ||

[1] °*gaurīṇāṃ* v. l.; *gaurī* kann ‚Kuh' oder ‚Mädchen' bedeuten.

[2] Vgl. den Vers *kāko 'si yamadūto 'si gṛhāṇa balim uttamam* bei Caland, *Altindische Toten- und Bestattungsgebräuche* S. 78, N. 288.

[3] Ein für allemal will ich hier bemerken, daß auch oft andere Ausdrücke, insbesondere andere Zahlenangaben, vorkommen: *yāvajjīvakṛtaṃ pāpam* Dharmaśāstrasaṃgraha ed. Bomb S. 4, 10. 40, 2. Hemādri I, 973, 2; *janmajanmasahasreṣu kṛtaṃ pāpam* 697, 22; *janmāntaraśataiḥ* 717, 22; *yāvajjanmaśatatrayam* 862, 2. Eine Frau wird als Krähe wiedergeboren *daśa janmāni pañca ca* Mādhava zu Parāśara ed Calc. Band II, S. 29, 1. Bei Manu 21 (3 × 7) Wiedergeburten: siehe Scherman a. a. O., S. 54. Siebenhundert Wiedergeburten: Rāmāyaṇa I, 59, 19 ed. Bomb.

[4] *rogaṃ* v. l.: Nirṇayasindhu ed. Bomb. 1901, p. 172, 5.

bei Wilson, *Select Works* ii, 195 n. Siehe sonst Kūrmapurāṇa 637, 6; *Hemādri* i, 462, 21. 465, 13. 484, 19. 693, 14. 742, 15; *pātakaiḥ saptajanmajaiḥ* 561, 4; *saptajanmottham pāpam* Dharmaśāstrasaṃgraha ed. Bomb. 584, 16 = ed. Calc. ii, 218, 24; *saptajanmānugaṃ pāpaṃ puruṣaiḥ saptabhiḥ kṛtam* Hemādri i, 256, 8 vgl. Atharvapariśiṣṭa xv, 1 bei Weber, *Verzeichnis* ii (Berlin 1886), S. 91. Ebenso *saptajanmārjitaṃ śubham* das in sieben Geburten erworbene Gute Mārkaṇḍeyapurāṇa xiii, 16.

Zur Strafe für gewisse Vergehen wird man *saptajanmani* als Frosch wiedergeboren Mādhava Bd. ii, S. 511, 1, *sapta janmāni* als Hund Parāśara xii, 37 (vgl. Dharmaśāstrasaṃgraha ed. Bomb. 663, 19), *saptajanmani* soll man mit Aussatz behaftet sein Mādhava ii, 5, 14 vgl. Parāśara ix, 60, *saptajanmani* wird ein Mann als Weib wiedergeboren Śārngadharapaddhati 706 (vgl. Dharmaśāstrasaṃgraha ed. Bomb. 695, 11, wo aber *jīvanānte* statt *saptajanmani*), eine Frau kommt *saptajanmakaṃ yāvat* in die Hölle Mādhava ii, 30, 5. Zum Lohn für ein gewisses Geschenk wird eine Frau *saptajanmāni* nicht Witwe Hemādri i, 997, 2; vgl. 662, 21. 641, 5.

Hier sei auch noch ein in den Gesetzbüchern und sonst häufig begegnender Ausdruck erwähnt: Wer eine gute Tat begeht, der ‚reinigt' (befreit von Sündenschuld) oder ‚bringt hinüber' (errettet, erlöst) seine Nachkommen und Vorfahren bis zum siebenten Gliede; wer falsch oder schlecht handelt, der vernichtet sie. Sāmavidhānabrāhmaṇa i, 5, 15 *saptāvarān sapta parān hanti*; ebenso oder ähnlich Āśvalāyanagṛhyasūtra i, 6, 4 und Manu i, 105 (*punāti*); Manu iii, 38 (*mocayed enasaḥ*); Mahābhārata xiii, 26, 62. 74, 8 (*tārayate*); Hemādri i, 438, 8 (*ānayed Devīlokam*), 465, 12 (*mocayati*); 447, 12 *uttārayet sa ātmānaṃ sapta sapta kulāni ca* (vgl. Harivaṃśa 7939 f.); 462, 2 *vaṃśān sapta samuddharet.* Forbes schreibt in seiner *Râs Mâlâ* ii, 434: 'The wife who burns with the corpse of her lord lives with her husband as his consort in Paradise; she procures admission also to that sacred abode for seven generations of her own and his progenitors, even though these should have been consigned, for the punishment of their own misdeeds, to the abodes of torture over

which Yuma presides.' Häufig ist der Ausdruck *āsaptamaṃ kulam* z. B. *tārayati* oder *tārayate* Yājñavalkya I, 205. Mhbh. III, 186, 12. XIII, 57, 29. 66, 31. Hemādri I, 963, 12 vgl. 664, 11; *hanti* Rām. IV, 34, 16 Gorresio, *ghnanti* Baudhāyanadharmaśāstra I, 21, 3, *dahati* Hemādri I, 32, 15. Schließlich sei auf die ‚engere' Sapiṇḍa-Verwandtschaft hingewiesen, die, wie es gewöhnlich heißt, ‚bis zum siebenten Manne reicht' oder ‚mit dem siebenten Manne aufhört' (JOLLY, *Recht und Sitte*, S. 85); daher wird sie bezeichnet als *saṃbandhaḥ sāptapauruṣaḥ* Mārkaṇḍeyapurāṇa 31, 5.

Anzeigen.

F. W. K. MÜLLER, *Uigurica.* 1. Die Anbetung der Magier, ein christliches Bruchstück. 2. Die Reste des buddhistischen ‚Goldglanz-Sūtra'. Ein vorläufiger Bericht von —. (*Abhandlg. d. K. P. Akademie d. Wissensch.* 1908). 60 SS. und zwei Tafeln.

Dies dünne Heftchen bringt uns Altaisten die erste größere Textveröffentlichung aus den reichen Funden der Preußischen Turfanexpeditionen.[1] Zu seiner Herstellung hat es des umfassenden Wissens, des staunenswerten Scharfsinnes und — last not least — der ehrlichen, deutschen Akribie F. W. K. MÜLLERS bedurft: alle drei haben sie mich mit höchster Bewunderung erfüllt, alle drei sind sie eine Garantie dafür, daß die weitere Entzifferung dieser wertvollen Fragmente einen erfreulichen Verlauf nehmen wird.

Der Inhalt ist buddhistisch mit Ausnahme der naiven, reizenden Legende ‚Die Anbetung der Magier' — sie erzählt, warum die Magier Feueranbeter geworden sind: Gottes Sohn schenkte ihnen ein Stück seiner Steinkrippe, es war ihnen zu schwer, da warfen sie's in einen Brunnen, aus dem sich darauf ein wahres Feuermeer erhob: und deshalb verehren bis auf den heutigen Tag die Magier das

[1] Eine bequeme Übersicht über die Schicksale und Ergebnisse der Deutschen Expeditionen nach Turfan, die sich durch strenge Sachlichkeit auszeichnet und vollständige Literaturnachweise bietet, hat soeben ALBERT VON LE COQ, der kühne Leiter der 2. Expedition, zusammengestellt unter dem Titel: A short account of the origin, journey, and results of the first Royal Prussian (second German) expedition to Turfan in Chinese Turkistan (*JRAS* April, 1909, p 299).

Feuer! Leider steht dieser Text bis jetzt allein; die buddhistischen Texte sind, soweit sie Übersetzungen sind, inhaltlich herzlich uninteressant, werden aber gerade weil sie Übersetzungen sind, unsere genaue Kenntnis des Uigurischen mächtig fördern. Hervorgehoben sei noch das Fragment einer Predigt gegen das Töten und eine fragmentarische Erzählung vom König Tschastani.

Sprachlich haben mir diese Texte z. T. zunächst eine kleine Enttäuschung gebracht insofern als sie, was die Stellung der Glieder im Satzinnern anbetrifft, sich weit vom altaischen Typus, wie er am edelsten und ehrwürdigsten in den köktürkischen Inschriften zu uns spricht, entfernen,[1] und zwar so weit, daß man sie auf den ersten Blick zunächst füglich für sklavische Übersetzungen anzusehen geneigt sein könnte. Bei näherem Zusehen wird es sich jedoch wohl zeigen, daß dieses Abweichen vom Althergebrachten auch bei mehr oder weniger selbständigen Werken vielmehr darin seinen Grund hat, daß die Verfasser stark unter dem Einfluß anderer Literatursprachen standen und in gehobener Rede die schmucklose, einfache, fast starre altaische Ausdrucksweise durchbrachen. Hoffentlich bringen uns die in Aussicht gestellten Bände recht viele Originale.

Ich wende mich jetzt zu einigen Einzelheiten in der Hoffnung, daß ihre Diskussion bei der weiteren Entzifferung von Nutzen sein möge.

Ungemein interessant ist zunächst die Konstruktion auf *-myš*, *miš* + *da*, da sie in den köktürkischen Inschriften, wenn ich mich

[1] Z. B. p. 6: *mn jmä baryp jükünäjin anar* : ich auch will hingehn und ihn anbeten; *otrü anta bulty-lar mšiha türi-ig* : alsbald fanden sie dort den Messias; p. 7: *intšü jrlyka-dy olar-ka* : also sprach er zu ihnen; p. 9: *jol-tša joryt-dy ol mogotš-lar-yg*: auf einen Weg ließ er die Magier gehn. Konstruktionen wie die drei letzten müssen manchem Abschreiber geradezu böhmisch vorgekommen sein Wenn wir also in dem schönen Fragment, das wir A. von Le Coq verdanken (*Berl. Sitzb.* 1908, p 400), lesen: *ol jäk-lär-dä ulug-y tz-di körn-di: bavyl balyk-da taštyn bir narun at-ly i är-ti,* so mag der Schreiber nach dem Verbum *körn-di* ganz natürlich seinen Satz geschlossen haben; doch ist wohl *bavyl balyk-da* noch zum Vorhergehenden zu ziehen: Der erste jener Dämonen floh und erschien in der Stadt Babel; außerhalb derselben stand ein *närūn* genannter Baum. Vgl. aber immerhin Müller, p. 45, Z. 10—11. Hier gleich autokratisch mit ‚unverstanden und unverständlich‘ um sich zu werfen ist unverständig.

recht erinnere, nicht vorkommt, obwohl ähnliche Verbindungen in den neueren Sprachen wohl überall möglich sind: p. 34 *birök kim kaju kiši ..... tägin-miš-dä*: wenn irgendwelche Menschen ..... angerufen haben werden; p. 31: *mn bu sav-lar-yg bil-miš-dä kin*: nachdem ich diese Worte vernommen haben werde. Auf türkischem Gebiete ist diese Art, allerhand zeitliche Nebensätze zum Ausdrucke zu bringen, ganz besonders im Osttürkischen beliebt, wo für *-myš*, *-miš* das ‚Suffix‘ *-gan*, *-gän* erscheint:

Prob. VI, p. 78: *Pärhat-niṅ kešīga käl-gän-dä*: als sie zu P. gekommen war; p. 91: *otuz tokuz kün bol-gan-da* als der 39. Tag da war; p. 181: *mäḫtäp-tīn tšik-kan-da*: nachdem Du aus der Schule gekommen sein wirst; p. 145: *adäm bale-sī on jaš-ka kir-gän-dä*: nachdem ein Menschenkind ins zehnte Jahr getreten ist etc. etc.[1]

Man hat diese *-gan*-Form mit allerhand schönen Namen belegt, die von der lateinischen Grammatik hergenommen worden sind: sie selbst präsentiert sich in allen Stellungen als reines Nomen und fungiert als Adjektif-Partizipium,[2] als Hauptverbum am Schluß des Satzes und als Nomen mit den Suffixen *ī* (< *y* mit velaren Vokalen, < *i* mit palatalen Vokalen),[3] *-niṅ*, *-da*, *-dä*, *-ga*, *-gä*, *-din*, *-nī*,[4] *-tša*,

[1] Vgl. etwa unser: *bei seiner Rückkehr*; Englisch: *on his arrival; on examining the matter* usw.

[2] Wie *-myš* im Uigurischen.

[3] Z. B. p. 82: *patiša mun-dak bol-gen-ī* (< * *bol-gan-y*) *obdan ämäs*: des Padischah('s) so Sein ist nicht gut: p. 112: *bu on jil-niṅ itš-ī-dä bular jaman iš kil-gen-ī jok*: innerhalb dieser 10 Jahre war dieser schlechte Sache Tun nicht = taten sie, hatten sie nichts schlechtes getan.

[4] Cf. z. B. p. 184 *šunŭṅ-dīn bilämiz Kara Ḫan-nīṅ Ak Ḫan-nīn ogl-ī bol-gen-ī-nı* = dadurch werden wir erfahren sein Sein Sohn des Kara Khan (oder) Ak Khan = ob er der Sohn des K. Kh. oder des A. Kh. ist. Zu *šunŭṅ-dīn* vgl. HARTMANN in *Keleti Szemle*, VI (1905) p. 42 sub 78: ‚*muniṅdin*: sonst tritt *din* immer an den Casus indefinitivus‘, was keinesfalls das Richtige trifft; cf. *Prob.* VI, p. 184 Z. 2 v. u.: *munŭṅ-dīn söz surai* = ich werde ihn (von ihm) fragen; ebenso p. 185 Mitte etc. Daneben: *eniṅ-dīn*, *mäniṅ-din*, *säniṅ-din* etc. Formen wie *mun-din* weniger zahlreich. Überhaupt hat HARTMANN den 6. Band der *Proben*, obwohl er ihn mit nach Turkestān genommen hat, nicht ganz ausgebeutet, wie seine Bemerkungen zu *bajeki* (*l. c.* p. 183) beweisen (selten *bajeki*: meist *bajakı*, was auf ein Fremdwort schließen ließe, wenn die Doppelkonsonanz in *bajaḫki* nicht das Fehlen des Umlautes erklärte; ur-

-tšä[1] und dem Pluralsuffix *-lar*. Ob das älteste Uigurische diese Fülle der Formen für *-myš* schon gestattete, müssen spätere Veröffentlichungen lehren.

Auch die Formen auf *-galy, -gäli*,[2] die meistens als ‚Supinum‘ aufgeführt werden, verdanken diesen Namen nur der Tatsache, daß wir sie oft, nicht einmal immer oder notwendig, durch ‚um . . . zu‘ übersetzen; sie selbst sind reine Nomina.

Das geht besonders klar aus einer Anzahl von Stellen hervor,[3] an denen man geradezu geneigt sein könnte, an eine Verwechslung mit dem oben erwähnten *-gan* + *y* (*-genī* etc.) zu denken, wenn die Form nicht zu gut belegt wäre: *Proben* VI, p. 164: *sänin̦ bilän käl-*

---

sprünglich also **bajūki < bajabki*; daneben *bajagī, bajagy*) Verübeln wird ihm diese Unterlassungssünde niemand, da Radloff gerade in diesem Bande an schweren Fehlern und unglaublichen Nachlässigkeiten ganz besonders Hervorragendes geleistet hat.

[1] Zu diesem *-gan-tša* vgl. schon das Kumanische: Kuun, *Cod. Cum.* p. 183, 211, 212, 277. Im Tar. m. W. nur einmal in einem Verse: p. 91: *mändäk gärip bolgantša.* Wenn ich Hartmanns wenig klare Ausführungen in *Kel. Szem.* v, pp. 337 richtig verstanden habe, so will er die *-gan-tša*-Formen ganz von den *-gun-tša*-Formen, mit denen sie heute im Volksbewußtsein zusammenzufallen scheinen, getrennt wissen. Dem würde ich zustimmen; warten wir jedoch ab, was die Turfanfragmente uns noch bringen werden; vorläufig cf. v. Le Coqs Liste Nr. 30: *ančginča* = *ančgynča* (= *antš[a]gyntša*?), und ganz besonders den kumanischen Satz (*l. c.* p. 167): *jachzirachtur buddwniada erkibla iazuchni aytmaga tamuchta dagen kerti iarguda kučble aytkinče.* Wie aber der Turkologe Hartmann die angeführten kumanischen Formen ignorieren konnte, ist mir unbegreiflich, denn sie sind ebenso wichtig wie die Tarantši-Formen, über deren Quantitätsverhältnisse wir ja doch unterrichtet sind: Denn hier finden wir neben dem schon erwähnten *-gantša* auch: *-kun, -kŭn, -gĭn* + *tša,* d. h. Formen mit vollem *u* und den getrübten Lauten *ŭ, ĭ*. Daneben Formen mit Vokallänge (*-gītša, -gītšä*) die mit Schwund des Nasals aus den *-guntša, -gintšä*-Formen entstanden sein werden. Als dritte Stufe haben wir Formen auf *-gitšä* und *-gĭtšä,* offenbar Kürzungen der zweiten Reihe

[2] In Müllers Fragmenten mit den Verben *u-* ‚können‘, ‚verstehen‘, *käl-* ‚kommen‘, *kyl-* ‚machen, beginnen‘ und vielleicht p. 43 in *bytš-galy u . . . p,* wo ich *urup* lesen möchte: ‚er schlug zu‘, oder ‚stürzte sich auf ihn‘.

[3] Den schönsten Beweis habe ich aber im Tümen-Tatarischen gefunden: IV, p. 313: *minī bu kart jol-da ül-tir-gülĭ it-tī, ül-tir-gülĭ it-kün-dü min aňa padyša tonym-ny bir-dim*: dieser Alte wollte mich unterwegs töten, als er (mich) töten wollte (Töten-Wollen als er machte) gab ich ihm mein Fürstenkleid. Man sieht, wie nahe dieses *ültirgülĭ itkündü* einem osttürkischen *öltürmäktši bolganda* steht

gälī bäš altī jil bol-dī: das Kommen mit Dir ist 5 oder 6 Jahre gewesen; p. 115: *mäniṅ atam öl-gälī bir jil bol-dī*: mein Vater Sterben ein Jahr ist = ist gestorben seit, vor etc. und besonders klar p. 13: *män käl-gälī bäš jil bol-dī* ,ich bin vor 5 Jahren gekommen'; p. 187; *Täjī Paša käl-gälī uzak kün bol-dī*: T. P. ist seit mehreren Tagen da; etc.

Nicht ganz so klar, aber dafür umso wertvoller sind die folgenden Beispiele: p. 112: *on jil boptä oinaš kil-gelī*: sie war(en) 10 Jahre verliebt; p. 78: *ütš miṅ kiši bijil ütš jil bol-dī östäṅ-nī tšap-kelī*: 3000 Menschen arbeiten seit 3 Jahren um den Graben zu graben etc.

Diese Form, die fast allen Türksprachen gemein ist — wenn wir sie auch nicht in jedem Dialekte belegen können — scheint uraltes ererbtes Gut zu sein und war schon vor mehr als 1000 Jahren offenbar vollkommen erstarrt. Gespannt darf man darauf sein, ob sie sich im ältesten Uigurischen noch etwas freier bewegen durfte.

Zu den schönen Bildungen wie *ärsär jmä* (p. 37) stellen sich osttürkische Formen wie *bolsa-ma* (p. 28), *bolsŭ-ma* (p. 40), *bol-sĭ-ma* (p. 52),[1] die man meist durch ,trotzdem' wiedergeben darf; aus Kaschgar führt Hartmann, *Kel. Szem.* vi, p. 56 *-mo* und *-mä* auf. Das Wort ist für das Volk zu einer reinen Partikel herabgesunken, da sich z. B. p. 90 *mämma* neben *män-ma* p. 106 findet.

Daß dies *jmä* am Satzanfang bedeutungslos auftritt, ist mir nicht sehr wahrscheinlich; ich würde es durch ,weiter, wiederum, ferner' wiedergeben, da es einen neuen Gedanken einzuleiten scheint.

Ob sich die rein konventionellen Abkürzungen, wie sie in *jmä* usw. vorliegen, einmal zur türkischen Akzentlehre ausschlachten lassen werden, muß die Zukunft lehren. Störend sind sie für uns ohne Zweifel schon jetzt, da wir nicht wissen ob z. B. ein *jaltryklg* geschriebenes Wort mit *-tur-* oder *-tr-* anzusetzen ist. Vgl. *Prob.* vi, p. 48: *öltrāi* ,ich werde töten' neben p. 80 *öltüräi*; p. 56 auch *oltrai*,

[1] An letzter Stelle wiederholt im Sinne von ,ob . . . ob', wofür sonst auch *-sa* + *da* (Baraba-Tataren, iv, p. 10: *utsa-dä alar, utpasa-dä alar*: ob er gewann, ob er nicht gewann, er nahm es), wozu osttürkisch *-sa-da* (p. 104) und *-sĭ-da* (p. 139) zu vergleichen; cf. Böhtlingk, *Jak. Wört.* p. 114.

p. 137 *ültrĭmän*, ferner z. B. noch *Prob.* I, p. 149 *pältrĭnä* neben p. 146 *pältirĭnä* (das Wort gehört zu dem bei Müller p. 39 vorkommenden uig. *bältir* ‚Zwiesel' etc.).

Abgesehen von diesen Unklarheiten macht aber das Schriftsystem einen durchaus gefesteten Eindruck. Wenn dieselben Schreiber uns also ‚Unformen' wie *bul-ty-lar*, *al-kai* (neben *al-gai*) *itšin-tä*, *sözläš-di-lär*, *kudug-ka*, *ükün-ti-lär*, *joryt-dy* usw. auftischen, so werden wir gut tun, uns bis auf weiteres strikt an ihre Schreibungen zu halten, die in verschiedenen Richtungen von etymologisch-grammatikalischen und phonetischen Rücksichten beeinflußt sein können. Vgl. meine Bemerkungen im *T'oung Pao*, VII, p. 326 (1896) und *WZKM* XII, p. 337, Anm. (1898) und K. Foys kategorische Erklärung in den *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen*, VI, Abt. II, *Westasiatische Studien* p. 183, Anm. (1903).

Es gefällt mir — und wird Niemanden mißfallen — bei Diskussion dieser ihn so lebhaft interessierenden Texte Foys, dieses vortrefflichen Philologen und scharfsinnigen Analytikers — er war auch, was mir noch mehr gilt, ein ausgezeichneter ehrenhafter Mensch, der sich ohne nach Osten zu schielen nur von seiner Überzeugung leiten ließ — zu gedenken und einen genialen Gedanken, den er leider nicht hat verfolgen können, der Lösung näherzubringen: In dem eben angeführten, von weitschauenden Bemerkungen strotzenden Aufsatz teilt er bekanntlich (p. 147) die Türksprachen in ‚Bol'- und ‚Ol'-Türkisch und sagt dann p. 148: ‚Ob bereits in der uralaltajischen Urzeit *bol-* neben *ol-* bestand und wie das genetische Verhältnis der beiden Formen liegt, ist eine Frage, an die ich noch nicht herantreten wage.' Ich denke, daß die Antwort vom Mongolischen und Mandschu angebahnt wird: Hier lautet das Präsens des ‚Verbum substantivum' *amui* resp. *ombi*, entstanden aus *a-n* + *bui*[1] resp. *o-n* + *bi*. Daß das letzte Element seinerseits wieder auf einer Zusammensetzung

[1] Gar belustigend trabt im Jahre des Heils 1904 Hartmann hinter Bobrownikow her (*Kel. Szem.* V, p. 332), indem er *abumui* noch aus *abun* + *amui* herleitet.

beruht, ist wohl unzweifelhaft; hier genügt es zu konstatieren, daß sowohl *a-n-*, als *o-n-* und *b°*[1] Demonstrativelemente sind.

Neben diesen Verben *amui* und *ombi* laufen nun im Mongolischen und Mandschurischen zwei andere: **bümüi* (< *bü-n-büi*; Infin. *bü-kü*, Präs. *bui* etc.; die Formen auf *bol-* sind wohl aus dem Türkischen entlehnt??) und *bimbi* < *bi-n-bi* — auch hier wieder reine Demonstrativelemente, sei es daß z. B. das mand. *bi-* die ‚Wurzel' repräsentiert oder aber in *b°* + *i* aufzulösen ist.

Der Grund für diese merkwürdige Zweiheit wird sein, daß die Altaier ursprünglich eines Verbums für das Hiersein und eines anderen zur Bezeichnung des Dortseins bedurften.

Vergleichen wir nun das mand. *bi-n-bi* mit *o-n-bi* auf seine Zusammensetzung hin, so wird es wahrscheinlich, daß das türk. *bol-* eine Erweiterung von *ol-* ist, mit anderen Worten, daß in *bol-* die Prototype der heutigen Demonstrativpronomina *bu* und *ol* zusammengeflossen sind.[2] Bei dem absolut nominalen Charakter des altaischen Verbums ist eine derartige Entstehung nicht sonderbarer als etwa die irgend eines zusammengesetzten altaischen Pronomens.[3] Weiteres werden uns die Finnologen mitzuteilen haben.

Zum Schluß will ich nicht verfehlen auf den Anhang hinzuweisen, der eine wertvolle Liste von Wörtern gibt,[4] die auf manche Stelle der köktürkischen Inschriften ein willkommenes Licht wirft.

---

[1] Mit ° bezeichne ich einen ursprünglich den Demonstrativelementen inhärierenden Vokal, über dessen Natur bis jetzt nichts gesagt werden kann.

[2] Daß es sich nicht um eine phonetische Erscheinung, also etwa allmählichen Schwund des anlautenden Labials, handeln kann, ist ganz unbestreitbar, da sonst andere Wörter einen ähnlichen Vorgang aufweisen müßten — wenigstens sporadisch.

[3] Daß *b°* im Mandschu-Mongolischen in *ombi* usw. zum charakteristischen Zeichen des ‚Präsens' geworden ist, während es in *bol-* jetzt geradezu zum integrierenden Bestandteil des Verbums gehört, wird den nicht wundern, der sich über die Natur all dieser Determinanten klar geworden ist. Im Türkischen ist *b°* ja auch die Basis einer ‚Verbalform' geworden — allerdings mit ganz anderer Funktion — vgl. Foy, *l. c.* p. 171, Ramstedt, *Konjug des Khalkha-Mong.* p. 84 (*Mém. Soc. Finn. Ougr.* xix, 1903), Hartmann, *Kel. Szem.* v, 1904, p 331—332.

[4] Worauf geht in dieser Liste und p. 21 die Schreibung *püt* zurück? Das regelmäßige wäre doch *büt* wie im Čag. und Tar., doch kommen im letzteren auch

Besonders schön wird das kökt. *bošgur* durch 教 ‚anleiten, lehren‘ interpretiert und Müller ist geneigt *boš* zu *baš* zu ziehen, worin ihm das Čagataische und — horribile dictu — das Mandschu Recht geben: cf. Suleimans *Čag. WB* ed. Kunos *bašak* ‚Ähre‘ neben *bošak*, mand. *bašambi* (*baš-a-n-bi*) neben *bošombi* (*boš-o-n-bi*), ‚vertreiben, fortjagen‘;[1] cf. *Südseite*, p. 13. Lautphysiologisch ist mir der Übergang *ă* > *ŏ* nur dann erklärlich, wenn *b* den stimmhaften Laut, urtürkisch etwa die stimmhafte bilabiale Spirans *ƀ* bezeichnet: ein neuer Beweis, daß das Zeichen nicht *p* zu sprechen ist.

Ebenso[2] ist das teleut. *pū-la* (z. B. *Prob.* I, p. 209, 36) zunächst aus *pō-la*, *bō-la* verengert worden; dieses *bō-la* geht aber seinerseits über *bog-la* auf *bag-la* ‚binden‘ zurück. Daß schon der sprachgewaltige Bohtlingk (*Jak. Wörterb.* sub *bāi*) zum Stamme dieses Verbums das mong. *bogomui* (< *bog-o-n-bui*) ‚envelopper, lier‘ gestellt hat, ist natürlich nicht meine Schuld. Vgl. auch in Suleimans *Čagat. Wörterbuch* die Ableitungen unter *bag-* und *bog-*. Daß hier der anlautende Labial die treibende Kraft bei der Rundung *a* > *o* ist, geht auch aus den gerundeten Formen: *bil* > **bül* > *pül*; *bit* > *büt* > *püt*; *min* > *mün* (*Phon.* § 113, 1 *b*) hervor.

Da nun sowohl das mong. *bogomui* als das jak. *bāi* ohne das Suff- *-la* erscheinen, das im Türkischen überall — zum ersten Male im Kumanischen — auftritt, so müssen sie entweder zum gemeinsamen Sprachgut der altaischen Sprachen gehören, oder aber schon sehr

mit *p* anlautende Formen vor: p. 78 *pütüp*, *püt-küzümün* neben *büt-mä-gün-ï-gü* p. 23; auf p. 79 sogar in derselben Zeile: *büt-kündin* neben *püttï* usw. Die *p*-Formen treten im Tar. jedenfalls ganz sporadisch auf (z. B. *pu* für *bu* p. 25; *put-ï-nï* p. 136, Z. 9 v. u. gegen *butīnī* im selben Stücke p. 135, Z. 6 v. o.) und man darf sich fragen, ob sie Radloff nicht unwillkürlich in die Feder gekommen sind; anders sind selbstredend Formen wie *istäp parsa* (p. 64) zu beurteilen; ein ‚Gesetz‘ liegt aber auch hier nicht vor: p. 32: *elĭp berĭp*, p. 51: *kütip bürmädī*.

[1] Cf Kuun, *Cod. Cuman.* p. 183, Anm. 10. Bei Kuun hätte Müller zu p. 58 gefunden: *sin* ‚des todin bilde‘ pp. XXXIX und 222.

[2] Möglich ist es, daß auch *bajak*, *bajaktšï* und *bojak*, *bojelip*, *bojalgenimnī* *Prob* VI, pp. 126—127 hieher gehören. Kuman., Tschag. und Osm. haben m. W. nur *o*, das Tatarische *u* (*bujau* IV, p. 92). Was Hartmann, *Kel. Szem.* V, p. 183 mit seiner Bemerkung zu diesem Worte bezweckt, ist mir unklar.

früh aus dem Türkischen entlehnt sein. Jedenfalls weist uns alles auf einen zur Wurzel gehörigen Guttural hin: wo ist derselbe im Uigurischen (Müller, p. 51) hingekommen? Zweifelnd möchte ich auch für das Uigurische an Schwund des Gutturals denken und *bā* ansetzen.

Wir werden dann aber auch *ū*- für *u*- ‚verstehen' (aus *uk*-; Foy, *Berl. Sitzungsb.*, 1904, p. 1396) ansetzen müssen und hätten dadurch (Müller, p. 49) auch für das Köktürkische lange Vokale gewonnen (in IE 10: *UMD^UK* lies *ū-ma-duk*), die Foy schon 1900 forderte.

Zu dem unklaren Satze p. 41 ist, des *savlaryn körüp* wegen, auf *Prob.* III, p. 664: *sözümö karašy* ‚schau auf meine Rede' zu verweisen: in Betrachtung ziehen, überdenken, überlegen, wohl erwägen.

Ein Wort der Anerkennung sei auch dem Künstler der Reichsdruckerei gezollt, der den wunderbar kühnen Duktus der uigurischen Schrift so glücklich getroffen hat.[1]

Louvain. W. Bang.

F. W. von Bissing, *Einführung in die Geschichte der ägyptischen Kunst von den ältesten Zeiten bis auf die Römer*, von —. Berlin, Verlag von Arthur Glaue, Hofbuchhändler Sr. Majestät des Kaisers und Königs, 1908. — 56 pp. und XXXII Tafeln.

Der Verfasser der herrlichen *Denkmäler ägyptischer Skulptur* gibt uns in dem ‚dem Andenken Adolf Furtwänglers, des Meisters der Forschung auch auf dem Gebiete der altorientalischen Kunst' gewidmeten Büchlein eine sehr systematisch abgefaßte Einführung in die Geschichte der ägyptischen Kunst. Es hält nicht nur, was es verspricht; viel mehr als das. Jeder Satz ist ersichtlich das Produkt auf reicher Erfahrung beruhender, gründlicher Überlegung, ohne Phrase und doch zugleich schön geschrieben. Mit einer, aufrichtige

[1] Näheres darüber in A. v. Le Coqs prächtiger Plaquette: Fragment einer manichäischen Miniatur mit uigurischem Text aus der Ruinenstadt Idikut Schahri bei Turfan (Ost-Turkistan). Im Anhang: Ein kurzer uigurischer Text manichäisch-religiösen Inhalts als Probe der von der Reichsdruckerei hergestellten Typen.

Bewunderung abnötigenden Sachkenntnis, echtem künstlerischen Empfinden und feinem Unterscheidungsvermögen lehrt uns v. Bissing die ägyptische Kunst verstehen und ihre tieferen Zusammenhänge erfassen.

Was bemerkenswertere Vorarbeiten betrifft, so haben Perrot-Chipiez die Beobachtungen der früheren Ägyptologen (Champollion, Mariette, de Rougé, Winkelmann, Zoega) im ersten Band ihrer Kunstgeschichte zusammengefaßt; sodann sehen wir, daß Maspero in seiner meisterhaften *Archéologie égyptienne* ‚sein reiches Wissen in gedrängtester Kürze systematisch darstellte‘. von Bissing gibt in seiner Einleitung eine kurze, klare Übersicht der die Kunstgeschichte vornehmlich fördernden Ausgrabungen in Ägypten; er zeigt hierauf die Grundlagen der ägyptischen Kunst auf, bespricht die Ursachen der bekannten falschen Perspektive eingehend und gedenkt auch der Polychromie, welche die ägyptische Skulptur und Architektur beherrscht hat.

Während man sich für die vorgeschichtlichen Denkmäler vornehmlich an die Keramik halten muß, erweitert sich in geschichtlicher Zeit immer mehr das Feld künstlerischer Betätigung. An Statuen von Göttern, Königen, Figuren von Dienern usw. zeigt uns v. Bissing den Fortschritt, respektive das Stehenbleiben in der ägyptischen Skulptur. Wir lernen mit dem Verfasser das überaus reiche und bunte Material der ägyptischen Kunst und des Kunstgewerbes des neuen Reiches kennen, sichten und richtig einschätzen und wandern unter seiner Führung unter den Schätzen, die uns die lybische und äthiopische, die saitische und Perserzeit, die uns die griechische und römische Periode hinterlassen. Zum Schlusse erwägt v. Bissing Ägyptens Stellung in der Kunstgeschichte, sein (Ägyptens) Verhältnis zur griechischen, zur vorderasiatischen und zur christlichen Kunst. Diese Abschnitte erscheinen mir von ganz besonderer Wichtigkeit auch deshalb, weil v. Bissing als trefflicher Kenner auch der übrigen orientalischen und antiken Kunst überhaupt niemals an der Scholle klebt.

All das enthält aber auch eine reiche Fülle von Anregendem für den, der das Büchlein zu lesen versteht; es ist mit 31 gelungenen

Lichtdrucktafeln gut beleuchtet, deren Sujets, soweit ich sehen kann, ungemein sorgfältig ausgewählt, welch letztere wieder von der künstlerisch am meisten belehrenden Seite aufgenommen sind. Auf einzelne schöne und interessante Punkte von v. Bissings Arbeit hoffe ich übrigens vielleicht an anderer Stelle näher einzugehen.

Die *Denkmäler ägyptischer Skulptur*, sowie Masperos *Archéologie égyptienne* werden mit v. Bissings Einführung in die Geschichte der ägyptischen Kunst wohl für lange Zeit die Standard-Werke für denjenigen bilden müssen, der sich mit der rein künstlerischen Betätigung der Bewohner des alten Nillandes wird beschäftigen wollen.

N. Reich.

Růžička, Rudolf, *Konsonantische Dissimilation in den semitischen Sprachen*, Leipzig, J. C. Hinrich'sche Buchhandlung 1909 — Baltimore, The Johns Hopkins presse (= Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft, herausgegeben von Friedrich Delitzsch und Paul Haupt, Bd. vi, Heft 4) — 268 Seiten.

In der vorliegenden Schrift wird eine allgemeine, sprachliche Erscheinung, die, was ihre Ursache betrifft, ursprünglich mit dem sogenannten Versprechen eins ist, auf einem Sprachgebiete verfolgt, auf dem sie bisher nicht viel Beachtung gefunden hat, nämlich auf dem Gebiete der semitischen Sprachen. Im Bereiche der indogermanischen Sprachen ist es bereits gelungen, dem lautlichen Vorgange, den man unter ‚Dissimilation' zu verstehen pflegt, auf den Grund zu kommen und die dabei sich offenbarenden Gesetze zu erforschen. R. verweist auf zwei Arbeiten,[1] die sich mit diesem Gegenstande befassen, und erklärt uns in den Vorbemerkungen zu seiner hier zu besprechenden Monographie das Wesen der Dissimilation etwa wie folgt: Enthält ein Wort von Haus aus zwei vollkommen gleiche oder wenigstens ähnliche Laute, so fällt es den Sprachwerkzeugen ge-

[1] Grammont, *La dissimilation consonantique dans les langues indoeuropéennes et dans les langues romanes*, Dijon 1905 und Meringer-Mayer, *Versprechen und Verlesen*, eine psychologisch-linguistische Studie.

meiniglich schwer, beim Aussprechen beide so hervorzubringen, wie sie eigentlich hervorgebracht werden sollten; dieselbe Artikulationsstelle und auch nur die gleiche Partie des Sprechorgans funktioniert nicht recht zweimal nacheinander, man ‚verspricht‘ sich und spricht eben dann den einen der beiden gleichen oder bloß ähnlichen Laute anders, als er zu sprechen wäre; es wird unwillkürlich eine andere Partie der Sprechwerkzeuge in Aktion gesetzt und so der eine der beiden gleichen oder bloß ähnlichen Laute durch einen ihm fremdartigen substituiert, er wird, wie man sagt, dissimiliert, ja es kommt auch vor, daß der dissimilierte Laut ganz verschwindet; im letzteren Falle spricht man von schwerer. im ersteren von leichter Dissimilation; auch unterscheidet man, je nachdem die betreffenden Laute sich unmittelbar folgen sollten oder durch andere getrennt sind, Berührungs- und Fern-Dissimilation.

Hält man sich nun zu dem eben Bemerkten den eigentümlichen Bau der semitischen Sprachen vor Augen, so wird man sich über den Umfang des vor mir liegenden Werkes verwundern müssen; denn ursprünglich ist die Dissimilation auf semitischem Boden doch nicht recht heimisch, da ja hier die Bedingungen für sie a priori in den einzelnen Idiomen verhältnismäßig nicht häufig vorhanden sind und sich erst innerhalb des Kontingentes der Entlehnungen aus anderen semitischen und nicht-semitischen Sprachen mehren. Ursprünglich kommen im Semitischen, von den mediae geminatae abgesehen, speziell Verdoppelungen eines Lautes und zwar hier eines Konsonanten, doch nur in Ableitungen vor, wie z. B. im Steigerungsstamme u. dgl. und finden sich zwei durch andere getrennte, gleiche Konsonanten eigentlich nur in den Weiterbildungen, wenn der in diesen als Präfix, Infix oder Suffix auftauchende Hilfskonsonant einem der Radikale gleich oder ähnlich ist. Die meisten Vierradikaligen sehen wir so aus Dreiradikaligen durch Dissimilation eines verdoppelten Radikals hervorgehen und ebenso zahlreich sind die Fälle von Dissimilation in Entlehnungen.

In Anbetracht des Gesagten ist es jedenfalls dankenswert und interessant, daß R. der Dissimilation gerade im Semitischen nach-

gegangen und eine überaus große Anzahl von Beispielen zusammengestellt hat. Sollte er hiebei vielleicht manchmal etwas durch Dissimilation erklärt haben, was andere Gründe voraussetzen dürfte und mag er andererseits wieder hie und da einen offenbaren Fall von Dissimilation übersehen haben, so hat er doch immerhin deutlich den Beweis dafür erbracht, daß der von ihm ins Auge gefaßten allgemeinsprachlichen Erscheinung auch in der semitischen Etymologie unbedingt ein besonderer Platz einzuräumen ist. Nur einige wenige Male tritt der Verfasser schon jetzt mit Schlußfolgerungen hervor und sucht so das von ihm gesammelte Material auch wissenschaftlich zu verwerten; diese Schlüsse dürften übrigens zumeist zutreffen und legen gewiß nur die Wichtigkeit der Dissimilation selbst für die Geschichte der semitischen Sprachen klar. Im großen und ganzen weicht der Verfasser aber solchen Erörterungen und Reflexionen noch aus und zwar nicht mit Unrecht, da es sich ja doch nur um eine erste, wenn auch gelungene Vorarbeit handelt, von der man nicht auch eine vollständige, erschöpfende Darstellung des Themas in theoretischer Hinsicht verlangen kann. Späterhin werden sich auch für die Gruppierung des von R. gesammelten Materiales mehr rein wissenschaftliche Direktiven finden; vorderhand hat der Verf. gut getan, an einer mehr praktischen Anordnung der Beispiele festzuhalten. R. verteilt die von ihm im Semitischen beobachteten Fälle von Dissimilation nach der Art der Konsonanten, von denen einer dissimiliert wird. Er behandelt der Reihe nach Liquide (*r*, *l*), Nasale (*n*, *m*), Labiale (*b*, *f*, *u̯*), Dentale (*d*), Zischlaute (*s*), Palatale (*k*, *i̯*) und Kehllaute (*ʾ h ḥ ʿ*). Innerhalb der einzelnen Abschnitte bringt er immer zuerst die schwere und dann die leichte Dissimilation vor, indem er dabei die einzelnen semitischen Sprachen getrennt vornimmt.

Beim Weiterforschen und weiteren Durcharbeiten wäre einiges entschieden zu ändern, insbesondere etliches von dem hier gleich im folgenden Angedeuteten zu berücksichtigen. So würde es sich vor allem vielleicht empfehlen, das nicht semitische Lehngut ganz separat zu verwerten. Ferner müßte R., wenn er noch weiteres aus

dem Mehri und Soqoṭri zitieren wollte, sich vorerst über diese beiden Sprachen doch noch etwas besser informieren; bis jetzt konfundiert er diese beiden fast regelmäßig.[1] Endlich möchte ich noch dem Persischen und Türkischen ein Wort reden und daran einen ganz bescheidenen Wunsch knüpfen. In dem vorliegenden Werke kommt es ebenso wie in anderen sprachwissenschaftlichen Arbeiten, deren Autoren sonst mit der größten Akribie vorgehen,[2] leider nicht selten vor, daß — persische und türkische Lehnwörter in nicht ganz einwandfreier Art angeführt werden. Wenn es sich auch bloß um Persisch und Türkisch handelt, darf das Verlangen des Rezensenten, dennoch etwas vorsichtiger und genauer zu Werke zu gehen, wohl durchaus nicht als übertrieben pedantisch bezeichnet werden. Was würden die Sprachforscher sagen, wenn man z. B. irgendein im Magyarischen vorkommendes slavisches Element, also ein echt indo-

[1] Im Index, den R. übrigens auch auf die Beispiele aus den nichtsemitischen Sprachen ausdehnen sollte, zitiert R. Mehritisches und Soqoṭranisches unter Arabisch! Daß ihm die Unterschiede nicht geläufig sind, beweist die Art, wie er auf die betreffenden Bände der Südarabischen Expedition hinweist. D. H. Müller hat zwar die von ihm veröffentlichten drei Bände unter dem gemeinsamen Schlagworte ‚Die Mehri- und Soqoṭri-Sprache' zusammengefaßt, macht aber doch ausdrücklich darauf aufmerksam, daß der 2. Band nur Soqoṭri-Texte, der 3. besonders Šḫauri-Texte enthält: bei Bd. ii heißt es ‚Soqoṭri-Texte', bei Bd. iii ‚Šḫauri-Texte', während bei Bd. i bloß ‚Texte' steht. Růžička kürzt die Titel wie folgt ab, z. B. hat er S. 95, Z. 7 ‚wo er ein Mehri (sic) *béne* ‚lieben' — das Wort ist aber soqoṭranisch — M Soq. 2, 236, 2 ebenso wie z. B. S 106, Z. 16, wo er einmal einen Mehri-Ausdruck richtig als Mehri bezeichnet, M Soq. 1, 44, 21 — er hält also offenbar Mehri und Soqoṭri für dasselbe!

[2] So beispielsweise in dem ganz ausgezeichneten *Lehrbuch der neuostarmenischen Litteratursprache*, von F. N. Fink; da vermißt man S. 112, Kol. 1 bei **ափսոս** schade einen Hinweis auf pers افسوس, S. 112, Kol. 2 bei **բարակ** dünn einen solchen auf pers. باریک; S. 116 wird **եթիմ** Waise als ‚türk.' bezeichnet, das Wort ist aber doch arab. يتيم und da hätte F. also sagen müssen ‚arab.-türk.', bei **ջան** lieb hat er ja auch ‚pers.-türk.' جان Seele, s. § 73, Anm. 2; S. 117, Kol. 1 fehlt bei **եօրղան** Bettdecke die Bemerkung ‚türk.' (ist doch = türk يورغان); S. 117, Kol. 2 wird **զուլում** Verfolgung, Pein, Unglück, grausam als ‚dial.' angeführt (ist doch = arab.-türk. ظلّم'; S 125, Kol. 1 **հարամ** ‚unrein, schmutzig' als ‚türk' statt als ‚arab.-türk.' (ist doch = arab.-türk حَرَام); S. 135 **ջիգեար** ‚Leber, Herz' ohne jeden Zusatz! (ist doch = pers.-türk جگر *ǧigar* = iecur).

germanisches Wort, nur deswegen, weil es im Magyarischen als Lehnwort gebraucht wird, als dem Uralaltaischen angehörig resp. aus ihm herstammend ausgeben wollte? Ebenso eigentümlich berührt es den des Persischen und Türkischen Kundigen, wenn in streng philologischen Werken persische Vokabeln und zwar selbst solche, bei denen die Zugehörigkeit zum Indogermanischen sofort in die Augen springen sollte, als ‚türkisch' vorgebracht werden, nur weil der betreffende Verfasser, aus einer ihm nicht sonderlich oder gar nicht geläufigen Sprache zitierend, das betreffende persische Wort erst nicht weiter in einem persischen Wörterbuch nachgeschlagen hat, da er es ja ohnedies in einem türkischen gefunden hat, dabei allerdings übersehend, daß es hier nur als Lehnwort auftritt! Man wird mir vielleicht den Einwurf machen, es komme doch oft nur auf die Sprache an, welche einen Fremdausdruck übermittelt, und nicht auf diesen selber, doch gibt es genug Fälle, wo dies durchaus nicht gleichgültig ist. Die in R.s Buche nachzuweisenden Versehen dieser Art fallen nun allerdings ihrer Mehrzahl nach schon seinen Gewährsmännern zur Last, es würde sich aber doch der Mühe lohnen, solche Unrichtigkeiten nochmals zu überprüfen, ehe man sie durch Wiederholung noch weiter verbreitet.

Im folgenden erlaube ich mir einige Proben aus dem zu geben, was ich mir beim ersten Studium der sonst gewiß nur lobenswerten Arbeit angemerkt habe:

S. 6, Z. 25 könnte bei äth. ፓፒራ፡ (*papīrā*) aus παπύρα auch auf arab. فرفير verwiesen werden, vgl. BITTNER, Der vom Himmel gefallene Brief Christi, S. 192, Anm. 1.

S. 7, Z. 26 wäre bei neusyr. *ṣerṣūrā* im Sinne von ‚Raupe' auch dieselbe Bedeutung eines armen. und türk. Ausdruckes zu vergleichen, welche beide auffallend an den syrischen anklingen, nämlich armen. թրթուր (*ṭrṭur*) Raupe und osman.-türk. طرتل (*tyrtyl*) Raupe, s. *WZKM* 14, S. 163.

S. 8, Z. 14 gehört ጕርዔ፡ Gurgel ganz entschieden zu arab. جَرَعَ Wasser schlürfen und schlucken, جُرْعَةٌ Schluck, mehri *jôra* trinken, s. *WZKM* 14, S. 371.

S. 12 unten und 13 oben findet sich das onomat. *ḳar* von syr. ܩܪܩ gackern, arab. قَرَقَ, eigentlich auch schon in Kikeriki, franz. *coquerico* (davon *coqueriquer* krähen).

S. 21, Z. 16 ist zu *bargīr* Lastpferd, das im Neusyrischen als *bargīl* vorkommt, zu bemerken, daß das Wort nicht türkischen, sondern persischen Ursprung hat, aus *bār* Last (φέρω, *fero*, *-bar* Bürde) und *gīr* (nehmend, auf sich nehmend) — der Türke gebraucht *bārgīr* zwar, spricht aber *beigir*!

S. 24, Z. 34 erinnert Tigré und Tigriña ጅንጅር፡ Kette doch etwa auch an pers. زنجير *zanjīr* Kette.

S. 27, Z. 24 stehe ich bezüglich גַּרְזֶן Beil auf einem anderen Standpunkte, indem ich in *-en* eine Ableitungssilbe sehe (ähnlich wie *-ān* und daneben auch im Semitischen *-īn*, wie im Bedauye, mit dem Sinne einer Art von Partizipialendung!),[1] also *gárzen*, eigentl. ‚schneidend, das schneidende' zu *garaz* mit Metathesis für *gazar*; arab. كرزين zeigt *-īn* (neben كُرْزَن).[2]

S. 33, Z. 11 ein mehri, resp. soqoṭri *barmēl* (*barmīl*) zu zitieren (nach D. H. MÜLLER, *Die Mehri- und Soqoṭrisprache*, Bd. I) halte ich für überflüssig, weil es sich da bloß um ein arabisches Lehnwort handelt.

S. 35, Z. 33 vermißt man neben syr. ܩܪܚ calvum esse hebr. קָרַח kahlköpfig.

S. 43, Z. 34 beachte man اولاكك anstatt اولاكك als Ergebnis des Dissimilationsstrebens.

S. 44, Z. 14 fehlt bei neusyr. ܩܪܩܒܠܝܓ (*ḳārābālig*) Lärm (neben ܩܪܩܒܠܝܓ) die Etymologie; das Wort ist = türk. غلبه‌لق, غلبه‌لك (aus arab. غلبه und türk. لك-, لق-), gesprochen *galaba-lyk*, *kalaba-lyk*, eigentl. *galebe-lik*, Verwirrung, Tumult.

[1] Ich behalte mir vor, diese Ableitungssilben (vgl. BARTH, *Nominalbildung in den semitischen Sprachen*, § 193 und § 216), insbesondere *n*, *ăn*, *ĭn* und *în*, sowie *-am*, *-īm*, *-um*, *-ūm* in einer kurzen Monographie sprachvergleichend zu behandeln.

[2] Vgl BARTH, l. c., § 209, γ, wonach גַּרְזֶן in *garz* + *en* zu zerlegen ist, aber ohne Stamm dastehen soll.

S. 44, Z. 19 vergleiche man zu كرونيل (*kurūnīl*) im Algerischen doch auch die englische Aussprache von colonel.

S. 48, Z. 23 bei irak. *ǵinǵil* Kette ist vielleicht doch auch an pers. زنجير Kette zu denken.

S. 49, Z. 30 und S. 50, Z. 1 und 2 muß مُلَّا (für مولا = مولى) gerade nicht eine türkische Entstellung sein; die Veränderung kann wohl auch auf persischem Boden vor sich gegangen sein.

S. 52, Z. 12—14 könnte bei ägypt. *ḫalbaṭ* confuse (neben *laḫbaṭ*) aus *ḫalmaṭ* für *ḫallaṭ* (also ad خلط mischen) etwa auch auf mehri *ḫabôṭ* mischen ($\sqrt{ḫbṭ}$) gegenüber arab. $\sqrt{ḫlṭ}$ und Jahn, Die Mehri-Sprache in Südarabien, *Südarab. Exped.*, Bd. iii, Wörterbuch, S. 195, s. v., verwiesen werden.

S. 54, Z. 7 und 8 stellt R. das neusyr. ܟ̰ܝܪܟ̰ܘܓܐ (*ćirćūġī*) Hagel (für *ćirćūġīl*) zu einem ‚türk.' شلشور Hagel — meines Wissens heißt ‚Hagel' im Osman.-Türk. طولو *dolu*; wenn R. einen anderen türkischen Dialekt meint, müßte er das bezeichnen.

Ist nicht etwa an armen. կարկուտ (*gargud*, *karkut*) Hagel zu denken (= pers. تگرگ *tagarg* mit Metathesis)?

S. 60, Z. 4 gibt R. *ṣinnār* Wildkatze — im Oman. — als aus نصف نمر entstanden an; vielleicht ist صنّار trotz ص nichts anderes als سِنَّوْر Katze?

S. 63, Z. 16 fehlt bei *bustānbān* بستانبان die Bedeutung und der Zusatz ‚pers.'

S. 71, Z. 4 vermißt man bei ‚altarab.' بنفسج Veilchen die Angabe, daß das Wort ursprünglich persisch ist = بنفشه (armen. մանուշակ *manušak*).

S. 71, Z. 28 sind فنجان Schale als ‚türk.', Z. 34 بادنجان Eierpflanze als ‚altarab.' angegeben; beide sind wohl pers. Ursprungs?

S. 72, Z. 1 ist سندان Ambos doch persisch!

S. 89, Z. 16 und 17 liegen in ܡܘܡܦܝܘܣ sponsus, gener = νυμφίος und ܐܓܝܘܦܢܘܡܐ = ἅγιο(ν)πνεῦμα, vielleicht doch bloß Verschreibungen für ܢܘܡܦܝܘܣ und ܐܓܝܘܢܦܢܘܡܐ vor.

S. 90, Z. 21 wäre Gelegenheit bei נשב ܢܦܫ انسب نسم נפש نفس das Mehri und das Soqoṭri heranzuziehen.

S. 92, Z. 32 ff. beachte man die interessante Ausführung R.s zu זמן زمن; hinzuweisen wäre hier auf mehri *zubôn* Zeit (neben *zemôn* Zeit), M. 3, S. 25, Z. 5.

S. 95, Z. 7 gibt R. soqoṭri *béne* lieben als mehri an! R. übersieht, daß der betreffende Band MÜLLERS nur Soqoṭritexte enthält!

S. 97, Z. 9 passiert ihm dasselbe! — auch *fonś* Atem ist nicht mehri, sondern soqoṭri!

S. 101, Z. 34 dtto! — auch *kónem* Laus ist nicht mehri, sondern soqoṭri!

S. 102, Z. 7 wäre doch darauf aufmerksam zu machen, daß *rūznāma* Zeitung ein persisches Wort ist (aus روز Tag und نامه Buch).

S. 102, Z. 12 ff. könnte bei صنم etc. mehri *ṣanêb* zitiert werden — Götzenbild (für *ṣanab* = *ṣanam,* alle *qatal*-Formen erscheinen im Mehri als *qᵃtêl*).

S. 103, Z. 11 wird äg.-ar. *almāz* als = türk. *ḳonmāz* Spargel angegeben; da sollte denn doch bemerkt werden, daß der ‚Spargel‘ im Türkischen قوش قونماز *ḳuš-ḳonmaz* (wörtl. der Vogel setzt sich nicht darauf) und nicht قونماز ohne قوش heißt. Die Zusammenstellung scheint mir unwahrscheinlich.

S. 103, Z. 31 wird wiederum ein Soqoṭriwort, nämlich *ménaḥ* ‚schön‘ als ‚Mehri‘ vorgeführt!

S. 105, Z. 32 ist *ermenī* ‚armenisch‘ der Form nach persisch (oder arabisch), aber nicht türkisch!

S. 107, S. 21 wäre ein Verweis aufs Mehri am Platze, denn auch hier haben wir für ‚Stern‘ nicht einen dem כוכב كوكب ܟܘܟܒܐ ኮከብ፡ formell entsprechenden Ausdruck, sondern viel ursprünglicheres *kebkîb* (aus *kabkáb*), also nicht ‚in allen Dialekten außer im Assyrischen‘, sondern ‚in allen Dialekten außer im Assyrischen und im Mehri‘.

S. 108, Z. 37 ist zu fragen, warum hier gerade ein im Türkischen allerdings gebrauchtes persisches Wort, nämlich بادبان, als ‚pers.-türk.‘ bezeichnet wird.

S. 110, Z. 20 vermißt man die Bemerkung, daß das Pers. für Wespe

das Wort زنبور gebraucht und wäre ‚S. 112, Z. 30 u. 32' zu zitieren.

S. 110, Z. 25 wäre bei assyr. *zumbu* (aus *zubbu*) Fliege auf das Mehri, wo die Fliege *ḏebbêt* heißt, zu verweisen.

S. 110, Z. 40 und S. 111, Z. 1 heißt es ad arab. سنبلة (aus *subbula*) ‚im Mehri *subūl*' — das stimmt nicht ganz genau! *subūl* ist Plural zu dem Singular *seblît*, der bei Jahn, Wörterbuch zu finden ist und auch hier recht instruktiv wäre.

S. 112, Z. 33 wäre es wohl angebracht, bei زنبق (*sinbak̟, sibbak̟*) aus زئبق Quecksilber (resp. زيبق) daran zu erinnern, daß das arabische Wort = pers. زيوه *zīva* Quecksilber ist — bei Fränkel, *Aram. Fremdwörter*, fehlt der Ausdruck allerdings!

S. 117, Z. 39 und 40 ist ein grober Irrtum zu beseitigen! Da wird äg.-arab. *ambūr* buckelig mit arab. نَبَرَ elevavit rem, extulit zusammengestellt; das ‚äg.-arab.' *ambur* ist aber nichts anderes als das türk. قنبور *k̟ambúr* ‚buckelig' mit der Aussprache des ق als ء![1]

S. 118, Z. 14 und 15 vgl. zu amh. ዝምብ፡ Fliege das zu S. 110, Z. 25 Bemerkte.

S. 125, Z. 25 könnte bei arab. √هلبع in هلابع = رجل حريص على الاكل, wo *halba'* als = *habba'* erklärt wird, vielleicht auch eine Erweiterung der Radix *lb'* mittels vorgesetztem *h* vorliegen; *lb'* ist vielleicht bloß eine Umstellung von *bl'* in بلع verschlingen. Man vgl. arab. هبلع in هُبَلَّع gefräßig — Fränkel, *Mehrlaut. Bildungen*, S. 13. Im Mehri erscheint diese Wurzel als *b'l* in *mhabayl* Hund (aus *mhab'îl*, eigentl. part. pass. des Kaus., also wohl eigentl. ‚einer, der alles fressen gemacht wird').

S. 128, Z. 14 denke ich auch bei hebr. בֹּהֶן Daumen, arab. ابهام Daumen, wozu auch mehri *hābîn* Daumen zu zitieren wäre, an Weiterbildungen einer als *bh*, resp. *'bh* und *h'b* erscheinenden Wurzel mittels der Ableitungssilben *-en*, *-ām* und *-īn*.

---

[1] Ähnlich erklärt Jahn das im Äg.-arab. gebräuchliche türk. صوص schweig als arabisch, indem er mehri *wuṣṣ* damit verbindet! V. Jahn, *l. c. W.*, s. v.

S. 128, Z. 30 und 31 ist ein ziemlich arges Mißverständnis klarzustellen — da wird tripol. مرکوش Nargilehschlauch als aus *marbūš* entstanden erklärt und auf pers. مارپوش, مارپیش zurückgeführt. Der Schlauch des Nargileh heißt im Persischen eig. مارپیچ *mār-pīč* (aus مار *mār* Schlange und پیچ *pīč* sich windend, also ‚der sich wie eine Schlange windet‘); daß diese ursprüngliche Form des persischen Wortes nicht angeführt wird, beruht wohl auf einer ‚falschen Analogie‘ — der Pantoffel heißt im Persischen allerdings پاپوش *pāpūš* (aus پا *pā* Fuß und پوش *pūš* bekleidend) und dieses *pāpūš* wird im türkischen Gebrauch *papuč* (mit *č*) gesprochen, daraus folgt aber nicht, daß auch *mārpūš* anzusetzen ist!

S. 129, Z. 5 ist اسقف ‚Bischof‘, aus griech. ἐπίσκοπος wohl nicht durch Dissimilation zu erklären (also *usḳuf* für *usḳup* und *pusḳup*), sondern es dürfte das Arabische in (ἐ)πισκοπ(ος) das anlautende πι für den koptischen Artikel gehalten und dann das so zustande gekommene *skop* nach den Lautgesetzen unter Vorschlag eines *u* zu *usḳuf* umgebildet haben.

S. 145, Z. 19, 20 und 22 werden von drei persischen Ausdrücken, nämlich دستمال, دستکیر und دستکاه der erste als ‚pers.‘, die beiden anderen als ‚pers.-türk.‘ zitiert. Wozu dieser Unterschied? Alle drei kommen als persische Lehnwörter im Türkischen vor, nicht bloß die beiden letzten; übrigens braucht doch dieser letztere Umstand hier von R. überhaupt nicht bemerkt zu werden und genügt es hier vollkommen, einfach ‚pers.‘ zu schreiben, da es hier doch gar nicht darauf ankommt, ob die betreffenden Ausdrücke im Türkischen gebraucht werden oder nicht! Wenn man aber sonst bei solchen Lehnwörtern ganz genau sein will, sollte man durch ein vorgesetztes ‚arab.‘, ‚pers.‘, resp. ‚türk.‘ den Ursprung bezeichnen und wenn man angeben will, durch welche Sprache das betreffende Wort einer anderen Sprache zugekommen ist, kann dies ja durch einen entsprechenden Beisatz angedeutet werden.

S. 147, Z. 36 wird neben dem pers. اندام *andâm* Glied auch ein pers. هندام *handâm* Glied zitiert. Ich kenne das Wort nur in der Form اندام *andâm* als neupersisch — mit vorgesetztem *h* kommt es nur im Avesta vor.

S. 174, Z. 29 ff. und S. 175, Z. 1 und 2 wäre wieder zwischen Mehri und Soqoṭri genauer zu unterscheiden!

S. 178, Z. 27 könnte auch mehri *diššêt* Stumpf (bei Jahn ohne Etymologie) angeführt werden: es steht für *jiššêt* und ist nichts anderes als arab. جُثَّة.

S. 180, Z. 4 und 5 wäre bei سجر für شجر auch zu verweisen auf Bittner, Der vom Himmel gefallene Brief Christi, S. 149, Anm. 3.

S. 180, Z. 10 die Bemerkung, daß arab. بنفسج ursprünglich = pers. بنفشه ist, sollte auch S. 71, Z. 4 nicht fehlen.

S. 184, Z. 9 vermißt man bei بنزهير *bézoard* eine Verweisung auf pers. بادزهر, resp. پادزهر für پازهر.

S. 185, Z. 17 könnten ‚*kirsiyy, korsiyy*‘, die ‚im Mehri‘ doch bloß als arabische Lehnwörter zu fassen sind, gestrichen werden; übrigens steht *korsiyy* an der von R. zitierten Stelle in einem Soqoṭri-Texte!

S. 220. Der Wechsel von ص und ز wäre noch weiter zu verfolgen, besonders im Mehri.

S. 222, Z. 11 wird wieder nicht zwischen Mehri und Soqoṭri unterschieden!

Zu p. 16, Anm. 1 vgl. man auch das vom Rezensenten im vorhergehenden Hefte zu *lisân* (Mehri *lišîn* Zunge) Vorgetragene, wo versucht wird, die Art der Funktion der Ableitungssilbe *-ân* und *-în* zu deuten.

Maximilian Bittner.

Der Mischnatraktat Sabbat. Ins Deutsche übersetzt und unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zum Neuen Testament mit Anmerkungen versehen von Dr. GEORG BEER. Tübingen 1908.

Aus den älteren, zum Teil vorzüglichen Übersetzungen des Mischnahtraktates Sabbat[1] hat BEER eine neue Übersetzung zusammengestellt. Neu insofern, als der Verfasser, ‚um dem Leser einen ungefähren Eindruck vom Original zu geben', mit Hilfe der Lexika die früheren Übersetzungen verwörtlicht und — verschlechtert hat.

Für die schlechte Übersetzung entschädigt der Verfasser teilweise dadurch, daß er die sachlichen Erläuterungen aus H. L. STRACKS guter Erklärung des Traktates Sabbat[2] herübergenommen.

Für das Religionsgeschichtliche, worauf er das Hauptgewicht legt, hat der Verfasser F. BOHNS phantasiereichen Roman ‚Der Sabbath im Alten Testament und im altjüdischen religiösen Aberglauben' in einzelne Anmerkungen parzelliert. Jedes einzelne biblische und rabbinische Sabbatgebot geht gewiß auf irgendeinen Aberglauben zurück, hängt wahrscheinlich mit irgendeinem Zauber zusammen, ist aus Rücksicht auf irgendeinen Dämon entstanden und hat seinen Ursprung in irgendeinem Mondkult und Mondaberglauben. Hier zeigt BEER eine gewisse Selbständigkeit, indem er womöglich noch dämonenfürchtiger und mondsüchtiger ist als sein Gewährsmann und auch dort Dämonen und Gespenster sieht, wo es selbst BOHN nicht vergönnt war, solche zu erblicken. Der ganze Traktat Sabbat repräsentiert sich in der BEERschen Darstellung als ein großes, in 24 Kapitel eingeteiltes Zauberbuch.

Aus dieser Zauber- und Dämonenriecherei, der äußerst mangelhaften Kenntnis des Neuhebräischen und der bewundernswerten Unkenntnis des jüdischen Schrifttums erklären sich die vielen Ungeheuerlichkeiten in dieser neuesten Übersetzung des Mischnahtraktates Sabbat, von denen hier einige Beispiele mitgeteilt werden sollen. Für die Auswahl der Beispiele war die Absicht maßgebend, nur jene

[1] S. STRACK, *Einleitung in den Talmud*[4], S. 144, 154.

[2] H. L. STRACK, *Der Mischnahtraktat Sabbat*, Leipzig 1890.

Behauptungen BEERS zu beleuchten, deren Absurdität zur Evidenz bewiesen werden kann. Dies ist aber nicht immer möglich, weil die alten Rabbinen, die nie geahnt haben, daß ihre Sabbatvorschriften einmal als Zauberei und Dämonenkultus erklärt werden würden, nicht immer dafür gesorgt haben, durch Angabe der Gründe ihrer Vorschriften die Zauberforscher und Dämonensucher ad absurdum zu führen.

Auf BEERS ‚Beleuchtung' der biblischen Sabbatvorschriften soll hier überhaupt nicht eingegangen werden. Denn vielleicht ist es bibelkritischer Weisheit höchster Schluß, wenn BEER die Gebote und Verbote des Alten Testaments als ‚töricht'[1] und ‚absurd'[2] bezeichnet. Wer wird an eine solche Weisheit sich heranwagen?

Die Einleitung (S. 1—36), die bloß die Summe der einzelnen Anmerkungen ist, kann übergangen werden und die Revue mit der Übersetzung und den Anmerkungen beginnen.

S. 37 Note: רְשׁוּת הַרַבִּים, רְשׁוּת היחיד. — Nicht bloß im st. const. heißt das Wort: רְשׁוּת, sondern auch im st. absol. von der Wurzel רשי; רְשׁוּת (Radix ראש) bedeutet Herrschaft.

S. 40 wird I, 2 übersetzt: ‚Ein Mensch darf sich nicht vor einem Haarschneider, nahe der Mincha niedersetzen, bis daß er gebetet hat. [Ebenso] darf er nicht hinausgehen: nicht in ein Bad und nicht in eine Gerberei, und nicht zum Essen, und nicht zum Gericht; wenn man angefangen hat, braucht man nicht zu unterbrechen. Man darf unterbrechen, um das Schema zu rezitieren, man darf aber nicht unterbrechen wegen des Gebets'. Und in der Note dazu erklärt der Verfasser, im Gegensatz zur Auffassung des Talmuds, daß dieser Satz auf die unmittelbar vorher genannten Handlungen sich bezieht. — D. h. also, daß man das Haarscheren z. B. nicht des Gebetes wegen unterbrechen darf. Daß den alten Mischnahlehrern das Haarschneiden als eine so heilige Handlung galt, daß sie nicht einmal des Gebetes wegen, höchstens dem Schema zuliebe unterbrochen werden durfte, ist eine äußerst interessante Entdeckung, die hoffentlich bald durch manche Religionsgeschichtler ihre passende

[1] Einleitung S. 34. [2] Einleitung S. 21.

Verwendung finden wird. מפסיקין לקריאת שמע ואין מפסיקין לתפלה heißt hier natürlich: man muß, resp. man muß nicht unterbrechen.

An das hier erwähnte Verbot der Mischnah knüpft BEER folgende Betrachtung:

‚Daß man sich in der Abenddämmerung nicht die Haare scheren läßt, oder nicht ins Bad, in eine Gerberei, zu Tische oder zu Gericht geht, geschieht ursprünglich aus religiösem Anlaß: Die Zeit ist für die genannten Dinge nicht günstig. Hier liegt antike Stunden- und Tagewählerei vor. Besondere Tage galten z. B. auch bei den Babyloniern für Gerichthalten nicht günstig; ebenso hatte der Ägypter gewisse ungünstige Tage, an denen er nicht badete, zur Abendzeit nicht ausging oder an denen er nichts aß. Ganz besonders soll nun aber der Jude die obigen 5 Handlungen am Freitag nachmittag vermeiden, da leicht der Sabbat darüber hereinbrechen könnte, wo sie noch gefährlicher auszuführen sein würden.‘ —

Dagegen genügt es bloß hervorzuheben, 1. daß die beigebrachten Parallelen zu dem Verbot der Mischnah gerade so gut passen wie die Faust aufs Auge, 2. daß in dem Satze der Mischnah ‚bis daß er gebetet hat‘ der Grund des Verbotes unzweideutig gegeben ist: Da die Zeit, innerhalb welcher das Minḥagebet verrichtet werden muß, kurz bemessen ist, so darf knapp vor dem Beginn dieser Zeit keine Handlung unternommen werden, die längere Zeit in Anspruch nimmt und daher eventuell die ganze Minḥazeit ausfüllen könnte.[1] Aus diesem Grund des Verbotes und aus der Tatsache, daß es nicht auf den Freitag beschränkt ist, sondern auf alle Tage der Woche sich erstreckt, ist leicht zu erkennen, daß auch folgende Auslassung BEERS ins Reich der Phantasie gehört:

‚Man beginnt den Sabbat nicht in lärmender Gerichtssitzung oder mit Geschwätz mit dem Barbier, Bader oder Gerber — auch sollen sie eine gewisse sabbatliche Askese (!!) schützen: man fängt z. B. den Sabbat nicht mit Essen an. Die Gedanken des Juden sollen am

[1] Vgl Gemara 10b.

Sabbat allem Irdischen abgewandt und auf den Tag des Herrn gerichtet sein.‘

In den kurzen, trockenen Sätzen der Mischnah steht von alledem nichts.

S. 40. I, 3: ‚Ein Schneider darf nicht ausgehen mit seiner Nadel nahe dem Dunkelwerden, damit er nicht vergißt und [so einmal bei eintretendem Sabbat] ausgeht‘. — Der eingeklammerte Zusatz des Übersetzers ist zu streichen, da es sich hier einzig und allein um Freitag vorabends handelt, wie die unmittelbar folgenden ähnlichen Verbote zeigen und in der Tosefta und in einer Boraitha ausdrücklich gesagt wird.[1]

S. 41. Zu dem Verbote I, 3 am Sabbat bei Lampenlicht zu lesen, dessen Grund der ist, weil man beim Lesen leicht des Sabbats vergessen und durch Neigen der Lampe die Flamme vergrößern könnte,[2] bemerkt die Mischnah: ähnlich darf ein Schleimflüssiger nicht mit einer Blutflüssigen zusammen essen, weil sie durch die Vertraulichkeit auch zu intimem Umgang gelangen könnten, der nach Lev. 20, 18 verboten ist: כיוצא בו לא יאכל הזב עם הזבה מפני הרגל עבירה. Daß es sich in der Mischnah um das genannte biblische Verbot handelt, kann wegen der Nennung der Blutflüssigen keinen Augenblick zweifelhaft sein. Daher ist es auch evident, daß wie das biblische Verbot selbst auch das dazugehörende vorbeugende Verbot der Mischnah nicht auf den Sabbat beschränkt ist. Dies zeigt auch formell die Bemerkung der Mischnah: dieses Verbot ist ähnlich dem des Lesens bei Lampenlicht. Bei zwei eng zueinander gehörenden Bestimmungen kommt in der talmudischen Literatur der Ausdruck כיוצא בו-ähnlich nicht vor.

Daß das fragliche Verbot der Mischnah nicht als Sabbatgebot aufzufassen und dafür kein anderer Hintergrund als Lev. 20, 18 gesucht werden darf, zeigt auch folgende Bemerkung der Tosefttha: Es sagt R. Simon ben Elasar: Wie verbreitet war doch

[1] Tosefttha Sabbat I, 8 (ed. Zuckermandel 110[16]): לא יצא החייט במחטו ערב שבת סמוך לחשיכה. Boraitha Sabbat 11b: לא יצא החייט במחטו התחובה בבגדו בערב שבת עם חשיכה.

[2] Boraitha in der Gemara 12a: לא יקרא לאור הנר שמא יטה. Vgl. Tosefttha I, 13 (110[25]).

die Beobachtung der Reinheit in Israel! Die Alten haben nicht gelehrt ‚es darf nicht der Reine essen mit der Blutflüssigen‘, denn die Alten haben (ohnedies) nicht gegessen mit den Blutflüssigen; sie haben bloß gesagt ‚es darf der Schleimflüssige nicht essen mit der Blutflüssigen . . .‘[1]

Es ist daher ein arges Mißverständnis, wenn BEER, der כיוצא בו falsch mit ‚ebenso‘ übersetzt, zu dem in Frage stehenden Verbote der Mischnah folgendes bemerkt:

‚Im Hintergrund steht das Verbot, am Sabbat zu heiraten oder ehelicher Gemeinschaft zu pflegen, Mischna Beṣa v, 2, Jubil. 50, 8 . . . Deshalb heißt es auch Mischna Kethuboth i, 1: eine Jungfrau heiratet man am Mittwoch, eine Witwe am Donnerstag — der Sabbat ist also hier ausgeschlossen . . . Am Sabbat auf die ehelichen Freuden zu verzichten, hängt mit den asketischen(!!) Vorstellungen über diesen Tag bei den Juden zusammen.‘

Diese Ausführung zeigt, daß BEER unsere Mischnah gründlich mißverstanden hat, auch wenn es wahr wäre, daß die Rabbinen den ehelichen Umgang am Sabbat verboten hätten. In Wirklichkeit aber existiert ein solches rabbinisches Verbot bloß in der Phantasie unseres Übersetzers und seiner Gewährsmänner: im rabbinischen Schrifttum ist davon nicht die geringste Spur vorhanden. Wenn aber BEER dieses Verbot in den von ihm angeführten Mischnahsätzen findet, so zeigt dies einerseits, daß ihm die neuhebräische Terminologie ein undurchdringliches Geheimnis ist, und andererseits eine geradezu bewundernswerte Flüchtigkeit im Lesen rabbinischer Texte. Denn die Bezah v, 2 verbotene Handlung wird mit מקדשין bezeichnet, welches Wort nie ‚heiraten‘ bedeutet, sondern der stehende Terminus ist für: einen Ehevertrag schließen. Vertragschließen fällt aber unter das allgemeine Verbot des Handels; auch ist, wie der Talmud[2] erklärt, das Schreiben des Vertrages zu befürchten.

[1] Toseftha Sabbat i, 12 (110^{25}) Babli 13a: אמר רבי שמעון בן אלעזר עד היכן פרצה טהרה בישראל, לא היו הראשונים לומר לא יאכל טהור עם נדה. שהראשונים לא היו אוכלין עם נדות, אלא אמרו לא יאכל זב עם זבה מפני הרגל עבירה.

[2] Bezah 37a: גזירה שמא יכתוב.

Daß Bezah v, 2 nicht an das von Beer erfundene Verbot denkt, hätte Beer schon daraus ersehen können, daß die mit מקדשין bezeichnete Handlung auch an Feiertagen verboten wird,[1] während es selbst Beer und seinem Orakel Bohn nicht eingefallen ist, zu behaupten, daß der eheliche Umgang an Feiertagen im Judentume je verboten war. Beer hat aber in Bezah v, 2 bloß einen Satz gelesen, für den unmittelbar folgenden blieb ihm keine Zeit.

Interessant ist aber der Beweis aus Kethuboth i, 1: da bloß Mittwoch und Donnerstag als Heiratstage genannt werden, so ist der — Sabbat ausgeschlossen (!). Dieser Schluß ist für die Juden eine große Gnade. Denn von rechtswegen müßte geschlossen werden: da bloß Mittwoch und Donnerstag genannt werden, so sind — Samstag, Sonntag, Montag, Dienstag und Freitag ausgeschlossen. — Mehr aber als durch die sonderbare Logik ist der Beweis aus Kethuboth i, 1 durch die aus ihm sich ergebende Tatsache interessant: Beer weiß nicht, daß nach jüdischer, wie überhaupt orientalischer Zeitrechnung der Tag mit dem Sonnenuntergang beginnt, daß daher die Nacht von Samstag auf Sonntag nicht mehr zum Sabbat, sondern zum Sonntag gehört. Die Rabbinen hätten also nach Beers Schluß den ehelichen Umgang am Sonntag verboten.

Gibt es nun einerseits in der rabbinischen Literatur nicht den Schatten eines Anhaltspunktes für die Bohn-Beersche Behauptung, so sind andererseits gegen sie starke Beweise vorhanden: 1. Tosefta Kethuboth i, 1 wird gesagt, daß die Sabbatnacht keine prima nox sein darf, ‚weil er ihr eine Verletzung beibringt'.[2] Die Ausnahme bestätigt die Regel. 2. Daß die Erfüllung der ehelichen Pflicht am Sabbat nicht nur nicht verboten, sondern allgemeine Sitte und frommer Brauch war, wird in Aussprüchen und Erzählungen aus dem Ende des zweiten und dem Anfange des dritten Jahr-

[1] Die in der Mischnah aufgezählten Verbote beziehen sich in erster Reihe auf die Feiertage, nur nach Schuß der Aufzählung wird gesagt: diese alle Verbote gelten für Feiertage, umsomehr für den Sabbat: .כל אלו ביום טוב אמרו קל וחומר בשבת

[2] .מפריש את הדם מן הכלה בלילי שבת תחילה, מפני שעושה בה חבורה

hunderts ausdrücklich hervorgehoben.[1] Daß aber diese Sitte schon in sehr früher Zeit allgemein war, ergibt sich aus einer sehr alten Verordnung und einer alten Halachah, die nur aus dieser Sitte erklärt werden können. In einer Boraitha Baba Kama 82[a] werden 10 Verordnungen auf Esra zurückgeführt, darunter auch die, daß man am Freitag Knoblauch essen soll.[2] Für diese Verordnung kann es unmöglich eine andere Erklärung geben als die des babylonischen Talmuds, daß nämlich die Freitagabende die Zeit der Erfüllung des debitum conjugale und Knoblauch ein Spermatopé ist.[3] Ebenso kann nur die Allgemeinheit dieser Sitte die Bezeichnung ‚Knoblauchesser‘ in der Halachah Nedarim III, 10 erklären.[4]

Die Juden haben also niemals auf den ehelichen Umgang am Sabbat verzichtet, folglich existieren die ‚asketischen Vorstellungen über diesen Tag bei den Juden‘ nur in der Phantasie derer, die unter allen Umständen Religionsgeschichte machen wollen, ‚und geht es nicht willig, so brauchen sie Gewalt‘. Daß man die Juden nicht für die Samaritaner und das stark samaritanische Jubiläenbuch verantwortlich machen darf, braucht kaum gesagt zu werden. Was aber die Karäer betrifft, so haben sie ebenfalls manches Samaritanische angenommen, was übrigens für unseren Fall gar nicht wichtig ist, da sie selbst ausdrücklich hervorheben, daß sie durch den Verzicht auf den ehelichen Umgang am Sabbat im schärfsten Gegensatze zum traditionellen Judentum stehen.[5]

S. 42. ‚18 Sachen entschieden sie an jenem Tage‘. — נזר ist in der talmudischen Literatur ein stehender Terminus für ‚eine

[1] Vgl. Kethuboth 62[b], Baba Kama 82[a].

[2] עשרה תקנות תקן עזרא ... ואוכלין שום בערב שבת ...

[3] משום עונה. Vgl. Raschi.

[4] ‚Wer gelobt, von den „Knoblauch essenden“ keinen Genuß zu haben, darf keinen Genuß haben von Juden, er darf aber einen Genuß haben von den Samaritanern‘ Die Samaritaner verbieten den ehelichen Umgang am Sabbat, daher haben sie nicht den Brauch, am Freitag Knoblauch zu essen; daher הנודר מאוכלי שום אסור בישראל ומותר בכותים

[5] Vgl. die heftigen Polemiken gegen die Rabbinen in Hadassis Eschkol ha-Kofer 173[c]—173[d], Adereth Eliahu 45[a] f. und in fast allen karäischen Schriften.

erschwerende Bestimmung treffen'. י״ח דבר גזרו ist daher zu übersetzen: 18 Erschwerungen bestimmten, beschlossen sie, oder ähnlich.

S. 44. I, 7, 8 enthalten folgende kontroverse Bestimmungen: ‚Die Schammaiten sagen: Man darf nicht einem Nichtjuden [etwas] verkaufen, und nicht mit ihm [den Esel] bepacken und ihm nicht aufladen helfen, wenn nicht soviel [Zeit ist], daß er nach einem Ort gelangt, die Hilleliten aber erklären [es] für erlaubt. Die Schammaiten sagen: man darf nicht Felle einem [nichtjüdischen] Gerber geben und Kleider nicht einem nichtjüdischen Wäscher, wenn nicht soviel [Zeit ist], daß sie noch bei Tage erledigt werden, das alles aber erklären die Hilleliten für erlaubt, solange die Sonne scheint.'

Als Grund dieser Bestimmungen ist aus der Forderung, daß die Arbeiten noch bei Tage erledigt werden, notwendig der auch noch anderen ähnlichen Bestimmungen zugrunde liegende Gedanke zu erkennen: jüdische Arbeit darf am Sabbat auch nicht von einem Nichtjuden gemacht werden. Dies scheint BEER nicht zu passen, daher entstellt er und erklärt:

‚Die Vorbereitung auf das Fest des Stamm- oder Nationalgottes führt zur Enthaltung von dem Verkehr mit den Verehrern einer anderen Gottheit. Denn leicht steckt man sich sonst an etwas Unheiligem, dem fremden Gott heiligem, an und wird so unrein, unfähig zur Teilnahme an dem Kult des eigenen Gottes.'[1]

---

[1] So auch Einleitung S. 25: ‚Ließ schon das Jubiläenbuch die Sabbatfeier ein Reservatrecht der Juden sein, so hat die Nationalisierung des Tages jetzt ihren Gipfel erreicht. Sie ist soweit getrieben, daß man schon vor Anbruch des Sabbat den Verkehr mit den Nichtjuden meidet, Schab. I, 7 f., um ja nicht in die Gefahr zu kommen, am Sabbat mit unreinem Stoff infiziert zu sein'. Eine noch ungeheuerlichere Entstellung ist es, wenn BEER fortsetzt: ‚Bricht am Sabbat Feuer in einem jüdischen Hause aus, so wagt man nicht offen, einen in der Nähe befindlichen Heiden zu bitten, mitzulöschen XVI, 6. Man mag kein Licht benützen, das ein Nichtjude für einen Juden am Sabbat angesteckt, oder Wasser, das er für ihn am Sabbat geschöpft, oder eine Brücke, die er für ihn am Sabbat gebaut hat XVI, 8. Hat ein Nichtjude für einen Juden ein Grab gegraben, so darf er ewiglich darin nicht begraben werden XXIII. 4.' BEER hat offenbar damit gerechnet, daß die Leser seiner Übersetzung nicht bis S. 97, 98 kommen werden.

Wo bleibt die Logik? Wenn die Arbeit im Augenblicke des Sabbateintrittes beendet wird, da ist nichts zu befürchten: eine Sekunde später aber droht Ansteckungsgefahr! Der Unreinheitsbazillus scheint sehr launenhaft zu sein.

S. 44. I, 9 נוהגין היו בית אבא heißt nicht: sie pflegten im Hause meines Vaters, sondern: meine Familie pflegte. Im Neuhebräischen kann ב nicht fehlen.

Ibid. I, 10 אלא bedeutet nicht: wenn nicht, sondern: nur, außer wenn; daher auch S. 45 im Ausspruche R. ELIESERS nicht: wenn nicht, sondern: nur wenn soviel Zeit ist.

S. 45. ‚an anderen Orten' für בגבולין I, 11 ist weder wörtlich, noch sachlich richtig. גבולין ist der stehende Gegensatz zum Tempel, daher zu übersetzen: außerhalb des Tempels.

Ibid. ‚auch die Kohlen, so wenig es auch seien' ist falsch, gibt keinen Sinn und ist sprachlich schlecht. Der Ausspruch R. Jehudas bildet einen Gegensatz zum Vorhergehenden, und auf das Quantum des Brennmaterials kommt es nicht an, sondern auf die Stärke des Feuers. Zu übersetzen ist: bei Kohlen aber genügt

Ohne diese Voraussetzung hätte er nicht den Mut gefunden, die Bestimmungen XVI, 6, 8 und XXIII, 4 als Ausfluß der Nationalisierung und der Intoleranz (S. 32) zu bezeichnen. B. S. 97, 98 lautet:

‚Zu einem Nichtjuden, der löschen kommt, darf man nicht sagen: „lösche" und „lösche nicht", weil einem seine Sabbatruhe nicht obliegt; jedoch auf ein kleines Kind, das zu löschen kommt, darf man nicht hören, weil einem seine Sabbatruhe obliegt.'

‚Hat ein Nichtjude die Lampe angezündet, so darf ein Israelit sich ihres Lichtes bedienen; wenn [er sie] aber eines Israeliten wegen [angezündet hat], so ist es verboten. Füllte er Wasser ein, um sein Vieh zu tränken, so darf nach ihm ein Israelit [sein Vieh] tränken; wenn er aber [es] für einen Israeliten [einfüllte], so ist es verboten. Machte er eine Treppe, um darauf auszusteigen, so darf nach ihm ein Israelit darauf aussteigen; wenn er [sie] aber für einen Israeliten [machte], so ist es verboten. Es passierte dem Rabban Gamliel und den Ältesten, daß sie auf einem Schiff ankamen; ein Nichtjude aber hatte eine Treppe gemacht, um darauf auszusteigen, da stiegen darauf die Ältesten aus.'

Worin zeigt sich in diesen Bestimmungen Intoleranz?

die geringste (Entzündung), כל שהוא ist der stehende Terminus für etwas unendlich kleines.

Ibid. Note 4. כבוד bedeutet nie Vorzug, daher של כבוד und כבוד Tamid I, 1 nicht: vorzüglich, Vorzug, sondern: anstandsvoll, Anstand.

S. 46, Note. Subjekt zu מאחזין Sabbat I, 11 sind nicht die Priester, denn es wird nirgends gesagt, daß das Wärmehaus von den Priestern geheizt werden mußte. Waren ja selbst zu manchen Handlungen beim Opferdienst Nichtpriester zulässig. Subjekt zu מאחזין ist einfach ‚man'. Abgesehen davon kann Sabbat I, 11 deshalb nicht der Fall Matth. 12, 5 vorliegen, weil in der Mischnah von Freitag, bei Matth. hingegen vom Sabbat die Rede ist. Es ist aber ganz überflüssig, für Matth. 12, 5 solch schwache Anklänge zu suchen, wo der Evangelist offenbar an die Sabbatverletzung durch die Darbringung des täglichen Opfers denkt.

S. 47. In der Mischnah II, 1 werden 6 Docht- und Ölarten aufgezählt, die für das Sabbatlicht nicht verwendet werden dürfen. Der Grund dieses Verbotes ist einleuchtend: diese Dochte und Öle brennen schlecht und verlöschen öfter, so ist zu befürchten, daß, um ein besseres Licht zu erzielen, die Lampe gerichtet oder, wenn sie verlischt, wieder angezündet werden könnte. Wegen ihres schlechten Brennens waren diese Dochte und Öle nicht bloß für das Sabbatlicht, sondern auch für jedes andere obligate Licht unzulässig. Sie durften weder beim Menorahlicht[1] im Tempel, noch für Chanukalichter[2] verwendet werden. Bei diesen war zu befürchten, sie würden verlöschen und nicht wieder angezündet werden.

Besonders die Chanukalichter werfen ein helles Licht auf das Verbot, schlechtbrennende Dochte und Öle am Sabbat zu verwenden. Wir müssen daher auf diesen Punkt etwas näher eingehen. Bezüglich der Chanukalichter gibt es zwei kontroverse Bestimmungen: 1. Erlöschen sie innerhalb der vorgeschriebenen Dauer ihres Bren-

---

[1] Boraitha Sabbat 21[a]: תני רבי בר חמא פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת, אין מדליקין בהן במקדש שנאמר להעלות נר תמיד . . .

[2] Vgl. weiter unten.

nens, so müssen sie, resp. müssen sie nicht wieder angezündet werden. 2. Es ist erlaubt, resp. nicht erlaubt, bei ihrem Lichte irgend etwas zu verrichten. Auf diese Bestimmungen werden nun folgende verschiedene Ansichten der älteren Amoräer bezüglich der Verwendung der am Sabbat verbotenen Dochte und Öle für die Chanukalichter zurückgeführt: ‚Rab Huna sagt: die für das Sabbatlicht verbotenen Öle und Dochte dürfen weder für die Chanukalichter an Wochentagen, noch für die Chanukalichter am Sabbat verwendet werden. An Wochentagen nicht, weil, so erklärt Raba, R. Huna der Ansicht ist, die Chanukalichter müssen wieder angezündet werden (und daher die Unterlassung des Wiederanzündens bei schlecht brennenden Dochten und Ölen zu befürchten ist); am Sabbat deshalb nicht, weil er der Ansicht ist, man darf sich des Lichtes der Chanukalichter bedienen (daher man zum Richten derselben veranlaßt werden könnte). Rab Chisda sagt: die am Sabbat verbotenen Dochte und Öle dürfen wohl für die Chanukalichter an Wochentagen verwendet werden, weil die Chanukalichter nicht wieder angezündet werden müssen, nicht aber für die Chanukalichter am Sabbat, weil man sich des Chanukalichtes bedienen darf (und daher das Richten derselben zu befürchten ist). Rab sagt: die für das Sabbatlicht unzulässigen Dochte und Öle dürfen an Wochentagen und am Sabbat für die Chanukalichter verwendet werden, weil sie nicht wieder angezündet werden müssen und man sich ihres Lichtes nicht bedienen darf (daher eine Sabbatverletzung durch das Richten derselben ausgeschlossen ist).[1]

Aus dieser Ausführung muß der Sinn des Verbotes schlechtbrennender Dochte und Öle am Sabbat, d. i. die prophylaktische Tendenz desselben, dem blödesten Auge sichtbar werden. Dazu kommt die Tatsache, daß die am Sabbat verbotenen Dochte und Öle an Feiertagen, wo das Anzünden von Feuer und Licht gestattet

[1] Sabbat 21 a. b.: אמר רב הונא, פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת, אין מדליקין בהן בחנוכה בין בשבת בין בחול. אמר רבא מאי טעמא דרב הונא? קסבר כבתה זקוק לה ומותר להשתמש לאורה. ורב חסדא אמר מדליקין בהן בחול אבל לא בשבת. קסבר אין זקוק לה ואסור להשתמש לאורה. אמר רבי זירא אמר רב מתנה ואמרי לה אמר רבי זירא אמר רב, פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת, מדליקין בהן בחנוכה בין בחול בין בשבת. אמר רבי ירמיה מאי טעמא דרב? קסבר כבתה אין זקוק לה ואסור להשתמש לאורה.

ist, zulässig waren.[1] Es ist daher mehr als Mißverständnis, wenn BEER in seiner Sucht, sämtliche Sabbatvorschriften auf Aberglauben zurückzuführen, auch in diesem Verbote einiger schlechtbrennender Docht- und Ölarten Aberglauben wittert. Er zitiert aus Sabbat 21ª folgende Stelle: ‚Raba sagte: die Dochte, von denen die Weisen sagten, man darf mit ihnen kein Licht anzünden am Sabbat, [sind deshalb verboten], weil das Licht durch sie flackert (מסכסכת), die Öle, von denen die Weisen sagten, man darf mit ihnen kein Licht anzünden [sind deshalb verboten], weil sie nicht dem Docht nachziehen‘. Anstatt aber den eigentlichen Sinn dieser Erklärung Rabas hervorzuheben, leistet sich BEER folgende Bemerkung: ‚Unruhiges Licht wird also am Sabbat gescheut. Wieweit etwa bei den aufgezählten Stoffen Pflanzenaberglaube mitspricht, oder bloßer Schematisierungstrieb herrscht — sind es doch gerade sechs Dochte und sechs Öle — ist nicht zu sagen.‘

Daß gerade Raba es ist, der am deutlichsten und entschiedensten diese unsinnige Behauptung Lügen straft und gegen diese fanatische Aberglaubenriecherei protestiert, haben wir gesehen.

S. 47, Note 2. ‚Solches (unrein gewordenes Hebe-Öl) durfte nicht genossen werden, sondern wurde verbrannt in Synagogen, Lehrhäusern, dunklen Gängen u. dgl. (Mischnah Therumoth XI, 10.‘ — Das ist ungenau. In der angeführten Mischnah ist nicht vom Verbrennen des unreinen Hebe-Öls die Rede und auch nicht von einem regelmäßigen Vorgang, sondern es wird bloß gesagt, daß mit Erlaubnis des Priesters das zu verbrennende Hebe-Öl zur Beleuchtung von Synagogen, Lehrhäusern, dunklen Gassen — das bedeutet מבואות, nicht ‚Gänge‘ — und dgl. verwendet werden darf.

S. 48 wird der Satz II. 1 וחכמים אומרים אחד מבושל ואחד שאינו מבושל אין מדליקין בו folgendermaßen übersetzt: ‚[andere] Gelehrte aber sagen: es ist eins, zerlassenes und nicht zerlassenes (Fett), man darf nicht damit anzünden.‘ — daß אחד — ואחד ‚sowohl — als auch‘ bedeutet und daß חכמים die Gelehrten und nicht andere Gelehrte sind, weiß BEER nicht.

---

[1] Boraitha Sabbat 24ª: כל אלו שאמרו אין מדליקין בהן בשבת מדליקין בהן ביום טוב.

S. 50: ‚Dreierlei muß jemand sagen . . .‘ ist sinnlos; אדם in dem betreffenden Mischnahsatz muß durch ‚man‘ wiedergegeben werden.

S. 51 gibt Beer über den עירוב תבשילין folgende ergötzliche Erklärung: ‚Und durch den 4. Erub endlich wurde ermöglicht, daß, wenn auf Freitag ein Festtag fiel, schon am Donnerstag die Speisen für Sabbat hergerichtet wurden‘ (!). Ohne עירוב תבשילין darf man also am Donnerstag nicht für Sabbat kochen. ‚Das — so muß man im Sinne Beers fortsetzen — hängt mit antiker Stunden- und Tagwählerei zusammen‘. Der עירוב תבשילין ist nun nach Beer wie die anderen Erube eine ‚mit unglaublichem Raffinement erreichte Neuerung, die eine Befreiung von dem lästigen Ruhegebot am Sabbat bezweckte‘. Ganz richtig! da das Ruhegebot am Sabbat so sehr lästig war, mußte man den עירוב תבשילין erfinden, um am Donnerstag für Sabbat kochen zu dürfen.[1]

S. 51, Note 1. מבוי heißt nicht ‚Eingangs‘ und (!) עירוב מבוי nicht ‚Verbindung des Eingangs‘. עירוב מבואות heißt: Verbindung der Gassen.

S. 51, Anm. 4. Rabbi Jehudah hat niemals im Namen ‚Schᵉmuels‘ berichtet. Es muß heißen: Rab Jehudah.

S. 51, Anm. 6 erklärt Beer II, 7 אין מטבילין את הכלים: ‚das Geschirr spülen für die Benützung am Sabbat‘. Das ist doppelt unrichtig. 1. handelt es sich in der Mischnah um levitisches Reinmachen durch Untertauchen, 2. ist das Spülen des am Sabbat zu benützenden Geschirres am Sabbat selbst gestattet.[2]

S. 54, Anm. 8: ‚man trifft dann über das Gefäß erst am Sabbat eine Verfügung‘ ? ? — Auf welches Mißverständnis diese Bemerkung zurückzuführen ist, habe ich nicht entdecken können.

---

[1] Daß dieser Unsinn nicht etwa ein momentanes Versehen ist, beweist dessen Wiederholung S. 55, Anm. 1: ‚Man behalf sich so, daß man, unter buchstäblicher Observanz des Verbotes des Feueranzündens am Sabbat, die für den Sabbat nötigen Speisen schon am Freitag (und wenn dieser ein Festtag war, am **Donnerstag**) herrichtete.‘

[2] Toseftha Sabbat XII, 16 (128^{14}): מדיחין כלים משבת לאיזה שבת. Vgl. Sabbat 118ª.

S. 57 übersetzt Beer ליבדקם mit ‚lykaonischer' Esel und fügt vorsichtigerweise ein Fragezeichen hinzu. Es ist aber gar nicht fraglich, daß לובדקום nur ‚lybischer Esel' sein kann, wie schon die beiden Talmude erklären; daß ליבדקום bloß Verschreibung ist für לובדקום der meisten Texte,[1] ist leicht zu erkennen. Gegen alle Texte und das übereinstimmende Zeugnis beider Talmude[2] לובדקום als Korruptel aus לוגניקום zu erklären, ist eine durch nichts gerechtfertigte Annahme.

S. 57, Note 6. Zu dem Satze der Mischnah iv, 2 ‚Böcke dürfen ausgehen mit verbundenem Glied' bemerkt Beer: ‚Das Verbot, am Sabbat eheliche Gemeinschaft zu pflegen, ist hier auch auf die Tiere ausgedehnt'. — Daß die Rabbinen ein solches Verbot nicht kennen, ist oben nachgewiesen worden.[3] Aber auch die Existenz dieses Verbotes bei den Rabbinen zugegeben, zeigt die angeführte Bemerkung die ganze Oberflächlichkeit, Gedankenlosigkeit und Willkür der Beerschen Methode. Denn unmittelbar nach dem fraglichen Mischnahsatz heißt es: ‚und Mutterschafe dürfen ausgehen mit heraufgebundenem Schwanz', was Beer selbst erklärt ‚um von den Böcken besprungen werden zu können'. Also: den Böcken ist die Pflege des ehelichen Umgangs verboten, den Mutterschafen gestattet. Wie galant!

S. 58, Note 4. Einen Rabbi Aschi hat es niemals gegeben; es muß heißen Rab Aschi.

S. 59. חכמים nicht ‚manche' Gelehrte, sondern: Die Gelehrten.

S. 62. Zu vi, 1: ‚Beim Verbot der Bänder und Riemen wird es sich speziell um irgendwelchen Flecht- und Bindezauber handeln, der untersagt wird. Auch daß eine Frau mit solchem Schmuck nicht ins Bad steigen darf, wird auf irgendeinem Aberglauben beruhen. Nach der G'mara Schab. $51^{a\,b}$, Z. 4 geben die ‚Gelehrten' als Grund des Verbotes an, daß die Frau, wenn sie badet und die Bänder und Riemen ablegt, sie leicht vier Ellen in

[1] So auch Tosefthа, v, 1 (115^{5}): והלובדקים.

[2] Jeruschalmi 7^{b} 7, Babli 51^{b}: חמרא לובא.

[3] Vgl. oben S. 254 ff.

öffentliches Gebiet trägt. RABE und SAMMTER akzeptieren diesen Grund: er mag für das System der Mischnahlehrer zutreffen, erklärt aber die Sitte selbst nicht.‘

Diese Auslassung zeigt, daß BEER von dem außerhalb der Wörterbücher liegenden rabbinischen Schrifttum keine blasse Ahnung hat. Denn jemand, dem bekannt ist, daß es einen großen Komplex von Bestimmungen gibt betreffend die חציצה beim rituellen Tauchbad, wird nicht behaupten, daß die Vorschrift, die Kopfbänder beim rituellen Baden zu lösen, ‚auf irgendeinem Aberglauben beruht‘. Und auch hier zeigt sich die ganze gewalttätige Art, wie BEER die rabbinischen Vorschriften auf Zauber und Aberglauben zurückführt. Ohne auch nur den Versuch zu machen, gegen den klar und bestimmt ausgesprochenen Grund das Geringste einzuwenden, lehnt er ihn ab und stellt ihm ein ‚wird sich um irgend welchen‘ entgegen. Dasselbe geschieht S. 63 in bezug auf ein anderes Verbot: ‚Wenn in der Gemara Z. 14/15 einzelne behaupten, das Diadem sei verboten, weil seine Besitzerin leicht versucht sein könnte, es abzunehmen und ihren Bekannten zu zeigen, so bestätigt sich hier wieder, wie verständnislos jene Männer dem Verbot gegenüberstanden. Gewisse Schmuckgegenstände reizen irgendeinen Dämon, wie umgekehrt eine christliche Frau beim Beten oder Weissagen ‚wegen der Engel‘ 1 Kor. 11, 5. 10 ihr Haupt bedecken soll‘. BEER scheint mit ‚irgendeinem Dämon‘ sehr vertraut zu sein, daß er ihm seine geheimsten Neigungen und Abneigungen geoffenbart hat. Trotzdem hat BEER im folgenden das Wesen ‚irgendeines Dämons‘ arg verkannt. Das Verbot, mit einem Ring, in dem kein Siegel gestochen ist, am Sabbat auszugehen, erklärt BEER: ‚Ein Ring, in den kein Siegel gestochen ist, ist sozusagen herrenlos: leicht nimmt von ihm ein Dämon Besitz und der Ring kann nun zu einem gefährlichen Gegenstand werden.‘ ‚Irgendein Dämon‘ ist aber in Wirklichkeit nicht so bescheiden, denn es ist auch verboten, mit einem Ring auszugehen, in den ein Siegel gestochen ist, folglich ist auch ein Ring, in den ein Siegel gestochen ist, ‚sozusagen herrenlos: leicht nimmt von ihm ein Dämon Besitz‘.

Auch in bezug auf das Zauberwesen, das Beer so gründlich kennt, ist ihm ähnliches passiert. Wenn eine Frau mit einer ungelochten Nadel nicht ausgehen darf, so ist nach Beer ‚auch hier irgendein Zauber im Spiel‘, während in Wirklichkeit auch bei der gelochten Nadel ‚irgendein Zauber im Spiel‘ sein muß, da auch mit ihr auszugehen verboten ist.

Indes dürfen die Dämonen sich über Beer nicht beklagen. Wenn er vergessen hat, ihnen den Siegelring und die gelochte Nadel zuzusprechen, so entschädigt er sie dafür reichlich, indem er die תפילין, von denen er nichts mehr weiß, als daß sie Matth. 23, 5 erwähnt werden, als ‚ein die bösen Geister verscheuchendes Schutzmittel‘ erklärt.

S. 64f. läßt sich Beer folgendermaßen aus: ‚Gem. Schab. 19[a b], Z. 4—6 wird als Ansicht der Rabbinen mitgeteilt: ‚Man darf keine Städte der Nichtjuden belagern weniger als drei Tage vor Sabbat, hat man aber angefangen, so unterbricht man nicht, und so pflegte Schammai zu sagen: bis sie fällt (Deut. 20, 20) selbst am Sabbat.‘ Auch der Krieg untersteht im Altertum wie noch heute bei Naturvölkern gewissen religiösen Vorstellungen, sowohl was die Personen und näheren Umstände, als auch den Ort und die Zeit betrifft. Deut. 20, 5—7 werden z. B. die Männer, die ein neues Haus gebaut, aber noch nicht eingeweiht, einen neuen Weinberg gepflanzt, aber noch nichts von ihm geerntet, oder ein Weib sich verlobt, aber es noch nicht heimgeführt haben, vom Kriegsdienst ausgeschlossen. Das geschah gewiß nicht aus purer Menschenfreundlichkeit, sondern weil diese Personen unter dem Einfluß besonderer Geister stehen, durch die sie verhindert werden, dem Kriegsgott recht zu folgen . . . Für die Juden ist schließlich der Sabbat ein ominöser und verbotener Tag für das Kriegführen geworden: man rührte an diesem Tage keine Waffen an, weil sie kein Glück brachten!‘

Was nun die biblischen Vorschriften betrifft, so ist gegen eine so zwingende Argumentation wie ‚gewiß‘ nichts anzufangen; denn nichts ist so ungewiß, das nicht durch ‚gewiß‘ bewiesen werden könnte. Die rabbinische Vorschrift aber, die hier Beer dem ‚Ein-

fluß besonderer Geister‘ unterstellt hat, will sich dieser Unterstellung nicht fügen. Denn nicht bloß für die zu beginnende Kriegführung sondern auch für andere Unternehmungen sind drei Tage vor Sabbat die Grenze: Weniger als drei Tage vor Sabbat darf keine Meerreise unternommen werden[1] und im Hause Rabban Gamliels pflegte man drei Tage vor Sabbat die Weißwäsche dem Wäscher zu übergeben.[2] Daß aber die Kriegführung, bei der die meisten der am Sabbat verbotenen Arbeiten nicht zu vermeiden sind, eben deshalb nicht ohne weiteres gestattet sein konnte, wird jedem, der nicht mit aller Gewalt die Dinge auf den Kopf stellen will, einleuchten.

S. 70 עיקר שבת bedeutet nicht das Grundgesetz des Sabbat, sondern: die Existenz des Sabbat, da es sich um einen handelt, der nicht weiß oder vergessen hat, daß es ein Sabbatgebot gibt.

Ist Unkenntnis allein eine genügende Erklärung für soviel Irrtum und Mißverständnis? Oder ist auch ‚irgendein Zauber mit im Spiel‘? Der Zauber, unter dessen Einfluß der Verfasser steht?!

V. Aptowitzer.

Simon R., *Das Puṣpasūtra* mit Einleitung und Übersetzung. *Abhandl. der königl. bayer. Akad. der Wissensch.* i. Kl. xxiii. Bd. iii. Abt. München 1909. 4⁰, S. 481—780.

Das Puṣpasūtra oder, wie es auch genannt wird, Phullasūtra gehört zur gesangstechnischen Literatur des Sāmaveda und der Text desselben war vor nunmehr zwanzig Jahren in der indischen Zeitschrift *Uṣā* publiziert worden.[3] Diese Ausgabe mußte freilich, so achtungswert sie vom indischen Standpunkte auch war, so ziemlich

[1] Boraitha Sabbat 19ᵃ: תנו רבנן אין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם לשבת. Beer würde erklären: drei Tage vor Sabbat ist Poseidon aufgeregt.

[2] Sabbat i, 9: Beer S 44. Die Weißwäsche steht ‚gewiß unter dem Einflusse irgendeines Dämons‘, würde Beer erklären.

[3] Diese Zeitschrift ist jetzt vergriffen und ich bemühe mich schon seit einigen Jahren vergeblich die letzten Hefte derselben zu erhalten.

nutzlos bleiben, da selbst der mit der grammatisch-technischen Literatur Vertraute bei den eigentümlichen Abkürzungen und Spezialausdrücken dieses Werkes ohne Kommentar sich darin nicht zurechtzufinden vermag. Erst die vorliegende Arbeit erschließt das Verständnis desselben in mustergiltiger Weise, da der Verfasser, gestützt auf reiches handschriftliches Material, nicht bloß einen vorzüglichen Text hergestellt, sondern auch auf Grund einheimischer Kommentare eine Übersetzung mit zahlreichen erläuternden Noten, die von einer gründlichen und mühsamen Durcharbeitung des Sāmaveda zeugen, beigefügt hat. Außerdem orientiert er in einer Einleitung über Anlage und Entstehung des Sūtra und fügt Indizes der technischen Ausdrücke, der Melodien und Gesangstexte hinzu, sodaß die treffliche Arbeit vor allem jenen unentbehrlich sein wird, die sich mit Untersuchungen über den liturgischen Vortrag der vedischen Hymnen befassen, in zweiter Linie auch jenen, die sich mit der Erforschung der indischen Musik beschäftigen. Aber auch der Grammatiker wird verschiedenes Interessante in dem Buche finden, das sowohl auf die Textgeschichte des Veda, sowie auf die Lautverhältnisse des Altindischen Streiflichter wirft. So möchte ich hier nur auf einen Punkt in diesem Betracht aufmerksam machen, nämlich die Beziehungen, die bei dem gesungenen Vortrage zwischen den Vokalen *a*, *ā* und *o* zutage treten, Beziehungen, die bekanntlich trotz vielfacher Erörterungen noch immer nicht in allen Teilen geklärt sind, da sie über den indischen Sprachkreis hinausreichen. Jeder, der sich mit solchen Fragen beschäftigt oder beschäftigt hat — und welcher Indianist oder vergleichende Sprachforscher wäre nicht in diesem Falle — wird daher die wertvolle Publikation nicht ohne Anregung aus der Hand legen.

J. Kirste.

Kleine Mitteilungen.

Nachträge zum Apâlâlied. — Über meine Behandlung des Apâlâliedes im vorigen Jahrgange dieser Zeitschrift (Band XXII, p. 223 f.) sind mir eine Anzahl von zustimmenden und ergänzenden Mitteilungen von Fachgenossen zugegangen, aus denen ich einiges hier anführen will, was die angeregten Fragen weiter zu fördern geeignet scheint.

So machte mich Herr Professor R. Sakaki aus Kyoto (Japan) darauf aufmerksam, daß nach der Überlieferung der Rauschtrank im alten Japan aus Reis bereitet wurde, der von jungen Mädchen und Knaben gekaut werden mußte. Die mehrfach angezweifelte Nachricht fand er durch meine Ausführungen aufs beste bestätigt. Nach einer Mitteilung des Herrn Dr. Emil Goldmann in Wien nehmen die Frauen auf Formosa zur Bereitung des Weines (Reiswein) Reismehl in den Mund, kauen es und werfen es samt ihrem Speichel in ein Gefäß, wo es dann zur Bereitung des Weines verwendet wird (s. Buckland, *Kosmos* VI, p. 364. 365). Ferner machte Herr Dr. Goldmann mich darauf aufmerksam, daß schon Carus Sterne in seinem Buch *Tuiskoland* p. 380 f. die Ansicht vertritt, daß auch im altnordischen Mythus die Erinnerung an einen ähnlich bereiteten Rauschtrank der Vorzeit fortlebe. In der Tat findet man daselbst, wie ich mich überzeugt habe, ausführliche und interessante Erörterungen über diesen Gegenstand.

Herr Professor Rudolf Much bemerkt unter anderem in seinem Briefe: „Auf die Rolle, die das Kauen auch bei den Germanen einst

bei der Bereitung geistiger Getränke gespielt haben muß, weist auch eine merkwürdige Geschichte, die in der Halfssaga c. 1 erzählt wird. König Alfrek von Nordaland will von seinen zwei Frauen diejenige behalten, die das beste Bier brauen kann. Darauf wendet sich die eine, Signy, im Gebet an Freyja, die andere, Geirhild, an Odin, und dieser verhilft ihr zu dem gewünschten Erfolge, indem er ihr statt der Gähre seinen Speichel gibt. Dafür muß sie ihm als Lohn das versprechen, was zwischen ihr und der Kuh sei, d. i. das Kind in ihrem Leibe.' Auf jeden Fall kann diese Geschichte ,als ein weiterer Beleg für die eigentümliche Verwendung des Speichels gelten.'

Größtenteils nach einer anderen Richtung hin liegen die Mitteilungen des Herrn Dr. JARL CHARPENTIER in Upsala. Dieser machte mich auf das soeben im ,Nordischen Verlag' (GYLDENDAHL) zu Kopenhagen von LAURIDS BRUUN veröffentlichte Buch aufmerksam, betitelt *Van Zantens lykkelige Tid* (Van Zantens glückliche Zeit), ,das freilich in Romanform abgefaßt ist, faktisch aber nur die authentischen Aufzeichnungen des Holländers PETER ADRIAEN VAN ZANTEN (gest. 1904 in Paris) enthält, die dem Herrn BRUUN durch das Testament VAN ZANTENS zufielen'. Dr. CHARPENTIER schreibt:

,Jener VAN ZANTEN, der von einer holländischen Faktorei auf Java nach einer kleinen Insel des Südseearchipelagus gelangte und dort mehrere Jahre verlebte, gelangte in so feste Verbindung mit den Insulanern, daß er sogar in das Gemeinsamkeitshaus aufgenommen wurde und schließlich auch eine Braut unter den Mädchen der Insel erwarb. In einer leicht romantisierten, jedoch sehr anschaulichen Art schildert uns VAN ZANTEN den sehr urwüchsigen Kulturzustand der Insulaner. Die Mädchen gehen bis zu dem Zeitpunkt, wo die Zeichen der Mannbarkeit deutlich hervortreten, ganz nackt (*nagnikâ!*), dann wird unter großem Lärm die Jungfrauenweihe durch Anlegung der Schamschürze gefeiert und das junge Weib siedelt nach dem Gemeinsamkeitshaus über, wo die Jünglinge und Mädchen des ganzen Stammes der freien Liebe pflegen. Nach einer gewissen Zeit folgt dann Heirat mit dem ausgewählten Jüngling usw. Auch

die Kawakelterung und der dadurch bewirkte Rausch wird gut geschildert.

Da Sie wohl meinen, daß sich das Leben unserer Ahnherren und Ahnfrauen auf gewissen längst geschwundenen Kulturstufen ebenso gestaltet haben möge, und ich dieser Meinung völlig beistimme, möchte ich noch Folgendes hervorheben. In dem Hochzeitsspruche auf p. 227 Ihrer Abhandlung wird von der *avidhavâ Apâlâ*, der „Nichtwitwe Apâlâ" gesprochen. Ist damit nur einfach das Glück, den Mann am Leben behalten zu dürfen, gemeint? Ich glaube das nicht. VAN ZANTEN belehrt uns nämlich weiter über die sogenannten „freudenlosen Witwen" unter den Südseeinsulanern. Das sind jene Frauen, die keine Kinder bekommen können und deswegen von ihren Männern verstoßen werden. Diese leben ganz allein und sind tatsächlich nichts anderes als — Huren. Denn sobald eine solche „Witwe" davon Kunde bekommt, daß in irgendeinem Hause die Frau zu einem derartigen Stadium der Schwangerschaft gelangt ist, daß ihr der Mann nicht weiter beiwohnen kann, beginnt sie um das Haus herumzuschleichen, um ihn zu verlocken. Sie übt weiter die Liebe in allerhand unnatürlicher Weise und gegen Geld (Kaurimuscheln) aus. Das Geld gibt sie ihrem Vater. Er mußte nämlich, als sie von ihrem Manne verstoßen wurde, diesem das Brautgeld zurückzahlen, und sie bemüht sich jetzt um die Wiedererwerbung desselben. Ist dies, so möchte ich fragen, der ursprüngliche Witwenstand auch der Indogermanen?‘

Diese letztere Frage läßt sich natürlich nicht irgendwie präzise beantworten, doch enthält auch sie — wie das Vorausgehende — eine beachtenswerte Anregung.

L. v. SCHROEDER.

Der Suparṇādhyāya, ein vedisches Mysterium.

Von

Johannes Hertel.

I.

Als ich vor sechs Jahren noch in den Vorarbeiten zu meinen Untersuchungen über das Pañcatantra steckte, führte mich der Wunsch, die älteste Literatur nach etwaigen Fabelstoffen zu durchmustern, auf vedisches Gebiet. Fast ebensosehr freilich wie der Stoff interessierte mich die Form, und da die Inder zwischen Erzählungen aus dem Tier-, Menschen- und Götterleben keinen prinzipiellen Unterschied zu machen pflegen, so zog ich überhaupt die vedischen Hymnen, soweit sie sich auf Erzählungen bezogen, in den Kreis meiner Betrachtungen. Ich verfolgte dabei den Weg, zunächst die Texte selbst auf mich wirken zu lassen, ohne die vorhandene Literatur über dieselben zu studieren, um möglichst wenig voreingenommen zu sein. OLDENBERGS Theorie war mir aber natürlich bekannt, und ich gestehe ganz gern, daß ich die in Frage kommenden Hymnen zunächst durch die Brille dieser Theorie betrachtete.

Freilich merkte ich gar bald, daß die Bilder, die dem unbewaffneten Auge völlig klar erschienen, durch diese Brille verschwammen. Ich schob dieselbe also beiseite und verließ mich auf mein eigenes Auge. So kam ich zu ganz anderen Ergebnissen als OLDENBERG.[1] Wo wie in einem sehr großen Teil der Saṃvāda Rede und Gegenrede Schlag auf Schlag folgten und der Dialog frisch und

[1] Vgl. *WZKM* XVIII, 59 ff. und 137 ff.

lebendig war und die Situation klar hervortreten ließ, da konnte von eingeschobener Prosa nicht die Rede sein, von einer Prosa, über die wir nirgends etwas hören, deren Auslassung nur einer durchaus willkürliche Annahme voraussetzen konnte, einer Prosa zudem, die nicht nur überflüssig gewesen wäre, sondern den Eindruck der Dichtung beeinträchtigt oder gar vernichtet hätte.

Die Erwägung, daß alle indische Dichtung strophisch abgefaßt ist, ließ mit Sicherheit darauf schließen, daß die indischen Verse stets gesungen werden. BÜHLERS Schrifttafel bestätigte dies für die Gegenwart; HULTZSCH bezeugte die Übertragung des Singens sogar auf die gelesene Prosa. Für die ältere Zeit hatte ich selbst aus der Sanskritliteratur Belege zusammengestellt (a. a. O. S. 65 ff.). Da es nun der Singstimme nicht möglich ist, wie die Sprechstimme verschiedene Personen zu unterscheiden, so müssen die Saṃvāda von mindestens zwei Personen vorgetragen worden sein, also dramatische Wechselgesänge darstellen.[1]

---

[1] Ich traute meinen Augen nicht, als ich dagegen den Einwurf OLDENBERGS, G. G. A. 1909, S. 68 las: ‚Daß solche Charakteristik der Singstimme unmöglich sei, wird, wenn Schroeders und Hertels Darlegungen Lesern in die Hände fallen, die Schuberts Erlkönig oder Loewes Douglas vortragen gehört haben, diesen neu sein.‘ Ich entgegne mit OLDENBERGS eigenen Worten (S. 71): ‚Kann man Unvergleichbareres vergleichen, am Problem der ṛgvedischen Dialoghymnen vollkommener vorbeitreffen?‘ Es ist doch ganz selbstverständlich, daß im ṚV. von einer kunstvollen Komposition im modernen Sinne gar nicht die Rede sein kann. Gleiche Strophe bedingt gleiche Melodie. Noch heute haben die gleichen Metren in ganz Indien die gleiche Melodie, wodurch mein Schluß von dem heutigen Gebrauch auf den des indischen Altertums eine neue Stütze erhält. Nach dem Erscheinen meines Aufsatzes schrieb mir JACOBI (29. Mai 1904): ‚Doch muß man unterscheiden zwischen Gesang und Rezitativ. Ersterer ist kunstmäßig und verlangt meist Begleitung (wenn auch nur Händeklatschen zur Angabe des *tāla*); das Rezitativ ist aber nicht in die Willkür gestellte Modulation, sondern jede Strophenart hat ihre besondere Melodie, dieselbe wahrscheinlich in ganz Indien; wenigstens habe ich Upajāti, Śārdūlavikrīḍitā nach derselben Melodie von Leuten aus den verschiedensten Teilen Indiens rezitieren hören.‘ Auch KIRSTE schrieb mir (2. Juni 1904), daß jedes Metrum seine besondere Melodie hat (‚Ich habe von BÜHLER die Melodien der bekanntesten Metren gelernt‘). HILLEBRANDT schrieb mir am 23. Dez. 1904 aus Benares: ‚Auf meinem Wege komme ich immer an einem in seinem Laden hockenden Händler vorbei, der seine Morgenlektüre (7 Uhr VM.), seine Andacht verrichtet und in der von Ihnen gewünschten

Aus diesen dramatischen Wechselgesängen ist dann auf der einen Seite das Drama, auf der anderen durch Zudichtung erzählender Strophen das Epos erwachsen.

An den Hymnengruppen Ṛ̣V. i, 165. 170. 171 und Ṛ̣V. x, 51—53 habe ich zu zeigen versucht, daß wir in den Saṃvāda zum Teil bereits eine deutliche Akteinteilung beobachten können, und für die zweite Gruppe habe ich a. a. O. S. 157 auch angedeutet, bei welcher Gelegenheit ein solches kleines Drama aufgeführt worden sein könnte, ebenso S. 162 für das Ṛṣyaśṛṅga-Drama: sie mußten kultliche Dramen sein. Als Analogon habe ich die Entwicklung des mittelalterlichen europäischen Dramas herangezogen.

Von einer anderen Seite ausgehend ist L. v. Schroeder in seinem bahnbrechenden Buche *Mysterium und Mimus im Rigveda* zu dem gleichen Ergebnis gelangt. Mit einer erdrückenden Fülle ethnologischen Stoffes eröffnet er uns das Verständnis dafür, wie eine Anzahl von solchen dramatischen Gedichten, deren Inhalt uns be-

Weise singt.‘ Tawney schrieb (1. Juni 1904): ‚My experience agrees with that of Dr. Hultzsch. An Indian never reads in the European sense . . .; he chants in a monotonous way. It is most annoying to the European sometimes‘. Nun ist es doch klar, daß jemand, wenn er Strophen in derselben Melodie noch dazu nach der Art eines solchen Rezitativs vorträgt, nicht beliebig aus der Baß- in die Sopran-, aus der Alt- in die Tenorstimme überspringen kann. Wo aber von einer kunstmäßigen Komposition, die mit Höhen- und Stärkenunterschieden rechnet und die Melodie verändert, gar nicht die Rede sein kann, wäre dies die einzig mögliche Art der Differenzierung. — Zu den von mir a. a. O. S. 64 ff. für die ältere Zeit beigebrachten Stellen dafür, daß von jeher alle Verse in Indien gesungen wurden, füge ich hier noch Folgendes hinzu. In einer hübschen Erzählung Rām. i, 2, 14 bis 18 wird die Erfindung des Ślokas als mit der des zugehörigen Gesangsvortrags unter Instrumentalbegleitung zusammenfallend geschildert. Ein Mönch, der die Śāstra gründlich gelernt hat, heißt bei Hemacandra, Sthavir. viii, 385 bezeichnenderweise *gītārtha,* was dem Präkrit *giyattha* entspricht (Jacobi, *Ausg. Erz.* 2, 33). Das Singen der Verse ist auch im Pāli selbstverständlich nach Jāt. v. 249, 5 und der folgenden Seite. Das Singen der Sprichwörter ist selbstverständlich nach dem Südl. Pañc. i, 64. Für den Ṛgveda: ‚In der Arṣānukr. x, 102 heißt es: *sa gautamo vāmadevo yāḥ khilās tā ṛco jagau*‘ (Scheftelowitz, *Ind. Forschungen*, Heft i, S. 27). Die S. 65, Anm. 1 erwähnte Bedeutungsverschiebung der Wurzel *gai* läßt sich auch außerhalb der Jaina-Literatur nachweisen. Sie ist z. B in Somadevas KSS. nicht selten.

fremdet, in den Ṛgveda kommt und wie einzelne uns geradezu blasphemisch anmutende ‚Hymnen', andere wieder, die arge Zoten enthalten, im Kult ihre gute Berechtigung haben. Eine Ergänzung zu seinem Werke hat er in dieser *Ztschr.* XXII, S. 223 ff. geliefert. Außer dem Gesang hat er als Bestandteil der vedischen Dramen noch den Tanz nachgewiesen.

Gegen v. SCHROEDERS Buch hat sich OLDENBERG in seiner Kritik, *G. G. A.* 171, Nr. 66 ff. fast durchaus ablehnend verhalten. Freilich sagt er doch in der Fußnote S. 75: ‚Damit ist die Frage berührt, ob es neben den in Ākhyānas eingebetteten Wechselgesprächen nicht in der Tat auch solche gegeben hat, die — ähnlich dem von Hertel herangezogenen Hektor-Andromachegespräch Schillers — darauf angelegt waren, ohne prosaische Erzählung wie ohne dramatische Aktion[1] sich in sich selbst zu genügen. Die Möglichkeit ist, scheint mir, nicht zu bestreiten' usw.

Eine vermittelnde Stellung nimmt WINTERNITZ, diese *Ztschr.* XXIII, S. 102 ff. ein. Wenn er S. 136 sagt, ‚daß es einen Punkt in der literarischen Entwicklung gibt, wo Episches und Dramatisches kaum voneinander zu trennen sind', so gebe ich ihm vollkommen recht. Man kann meines Erachtens auch aus der Bezeichnung eines *saṃvāda* oder irgendeines andern altindischen Gedichtes etwa als *ākhyāna* gar nichts zugunsten einer angeblich dazugehörigen, aber nicht aufgezeichneten Prosa schließen. Daß die alten Epen ursprünglich mit verteilten Rollen vorgetragen wurden, ist uns direkt überliefert. Die Granthika, die sich die Gesichter bemalen, sind in zwei Parteien geteilt. Noch im Rāmāyaṇa, welches nicht mehr den in einzelnen Teilen des MBh und anderer ‚epischer' Dichtungen deutlich erhaltenen dramatischen Typus zeigt, werden zwei Rhapsoden als Verbreiter desselben genannt. Beide heißen auch schon im Rāmāyaṇa *kuśīlavau*, und *kuśīlava* ist zugleich ein Ausdruck für Schauspieler.[2]

---

[1] Warum das?

[2] JACOBI, *Rāmāyaṇa* S. 62. Kullūka erläutert das Wort zu Manusmṛti III, 155 mit *nartanavṛtti*; MBh. XIII, 90, 11 und 48 sind *kuśīlava* und *nartana* synonym gebraucht.

Daran ist also gar nicht zu zweifeln, daß das dramatische Gedicht älter ist, als das rein epische, und daß das letztere sich aus dem ersteren erst später entwickelt hat.

Nicht alle Hymnen, welche Gespräche und Erzählendes enthalten, brauchen dramatische Dichtungen zu sein. Das Apālā-Lied z. B. scheint mir v. Schroeder mit Recht als einen Fruchtbarkeitszauber gedeutet zu haben.[1] Der epische Eingang erinnert an die epischen Eingänge der altdeutschen Zaubersprüche. Was ich nach wie vor leugne, ist die Berechtigung der Anschauung Oldenbergs, daß zu einzelnen Saṃvāda oder anderen Hymnen des Ṛ̣V. Prosa gehöre, die nicht aufgezeichnet sei.

II.

Nirgends haben wir irgendeine Andeutung dafür, daß man sich beim Vortrag der Saṃvāda-Hymnen der Prosa bedient hätte.

Weshalb schrieb man den Hymnentext nieder? Doch zu seiner Sicherung, als Stütze für das Gedächtnis. Was ist schwerer zu merken, Verse oder Prosa? Ich glaube, die Geschichte der indischen Śāstra beweist, daß es den Indern ging wie anderen Völkern, deren Literatur in der Hauptsache mündlich verbreitet wurde. Wo die schriftliche Überlieferung in großem Umfange beginnt und das Lesen an Stelle des Hörens tritt, da beginnt sich die Prosa zu entwickeln. Solange bei den Alten und im Mittelalter die Rhapsoden aus dem Gedächtnisse vortragen, sind z. B. die epischen Dichtungen in Versen abgefaßt. Später, als bei Griechen und Römern wie bei uns der Buchhandel aufblüht, entwickelt sich der Prosa-Roman. In Indien sind die Śāstra stets mündlich überliefert und wörtlich gelernt worden, daher entweder Sūtra-Stil, oder gar Formeln, wie bei den Grammatikern, oder — und das in der weitaus überwiegenden Menge — metrische Einkleidung. Mit welchem Rechte will man ferner behaupten, daß die Gespräche in einer Erzählung das Wichtigste

[1] Diese *Zeitschrift* xxii, S. 238. — Von einem Mysterium — a. a. O. S. 242 — kann man hier kaum reden.

seien? Wäre dies wirklich der Fall, so müßten die Saṃvāda ja im wesentlichen klar sein. Gerade die Schwierigkeit, mit der die Erklärer — alte und neue — eben bei den Saṃvāda zu kämpfen haben, beweist das Gegenteil. In einer Erzählung ist — daran kann kein Zweifel sein — eben die Erzählung das Wichtigste. Und diesen wichtigsten Teil sollte man ausgelassen haben? Nach OLDENBERG hätte man in Prosa erzählt. Da sich Prosa nun aber schwerer merkt als Verse, so würde man ganz sicher auch aus diesem Grunde diesen an das Gedächtnis viel höhere Anforderungen stellenden Teil des Ākhyāna mit besonderer Sorgfalt haben aufzeichnen müssen. Nun behauptet freilich OLDENBERG, man habe die Prosa nicht fixiert, sondern sie ins Belieben des jeweiligen Erzählers gestellt. Abgesehen davon, daß dies an sich eine durch nichts gerechtfertigte willkürliche Annahme ist, bedenke man doch, daß der ṚV. nicht eine Sammlung beliebiger Art ist, sondern daß die in ihm enthaltenen Texte samt und sonders die heiligsten Texte der Brahmanen waren, Texte, denen man die Kraft zuschrieb, die Götter zum Geben zu veranlassen. Daß die Saṃvāda im späteren Ritual keine Stelle haben, berechtigt nicht zu dem Schlusse, daß man sie früher mit den anderen Hymnen in dieser Beziehung nicht gleichgestellt hätte. Die Sorgfalt, mit der man diese Texte überlieferte, ist bekannt. Daß man in den Saṃvāda noch in späterer vedischer Zeit *stutis* sah, werden wir bei der Betrachtung des Suparṇādhyāya sehen. Ist es bei dieser Sachlage überhaupt denkbar, daß man zwischen den Versen und der Prosa einen Unterschied gemacht hätte, daß man Prosa, falls sie zu diesen Texten gehört hätte, nicht von vornherein genau so fixiert hätte wie die Verse?

Um seine Hypothese zu stützen, zieht OLDENBERG das Jātaka heran. Wie will man es methodisch rechtfertigen, daß man die älteste brahmanische Literatur unter Beiseitelassung der folgenden Schichten brahmanischer Literatur durch die der Buddhisten erläutert? Wie will man es rechtfertigen, daß man viel ältere Werke, wie die Brāhmaṇa und alte Teile des Epos, so gut wie gänzlich ignoriert und

auf den Ṛgveda aus einem so verhältnismäßig jungen Werke wie das Jātaka Schlüsse zieht? Aus einem Werke, welches — wie die buddhistischen Erzählungssammlungen überhaupt — die allgemein indischen Stoffe in der geschmacklosesten Weise verballhornt? Aus einem Werke, dessen angeblich allein echter Teil von allen Ecken und Enden zusammengestoppelt ist und die heterogensten Elemente enthält?

Das Jātaka und die buddhistische Literatur überhaupt würde nur sekundäre Beweiskraft haben, insofern sie das, was uns die zwischen den Saṃhitā und dieser Literatur liegende brahmanische Literatur lehrt, etwa bestätigte. Wenn diese buddhistische Literatur aber, wie wir sehen werden, dieser dazwischenliegenden brahmanischen Literatur widerspricht, so ist es völlig unzulässig, von ihr aus auf die uralte Sammlung des ṚV. zu schließen.

Wenn ich von den Jātaka und von den buddhistischen Erzählern überhaupt eine so geringe Meinung habe, so habe ich mein Urteil durch Vergleichung der buddhistischen Erzählungen mit denen der Brahmanen und Jaina gebildet. Schon vor Jahren beabsichtigte ich, die Minderwertigkeit der Erzählungen des Jātaka durch eine Untersuchung aller der Erzählungen darzutun, die es mit dem Pañcatantra in dessen verschiedenen Fassungen gemein hat. Als ich aber von R. O. Franke erfuhr, welche umfassende Durcharbeitung des Kanons er selbst in Arbeit hatte, verzichtete ich auf diesen Plan. Ist nun das, was Franke bis jetzt veröffentlicht hat, dazu angetan, das Gewicht zu rechtfertigen, das man bisher auf die buddhistische Literatur in Fragen wie die gelegt hat, mit der wir uns hier beschäftigen? In *ZDMG* LXIII, 13, 26 sagt Franke: ‚Man kann schon aus diesem Beispiel lernen, daß es gar nicht angeht, die Schöpfung der Jātaka-Gāthās in ihrer Gesamtheit (mit gewissen Gāthās verhält es sich anders) und der Jātaka-Prosa für zwei getrennte Akte zu halten.‘

Ich will ein lehrreiches Beispiel aus der Geschichte des Pañcatantra anführen. Das höchst wertvolle Manuskript *n* in Khatmandu, über das ich S. LXXXVIII ff. meiner Ausgabe des SP. berichtet

habe, enthält nur die Strophen.[1] Wer daraus schließen wollte, daß wir hier das Original, in den anderen Pañcatantra-Fassungen dagegen sekundäre Prosa vor uns hätten, der würde einen gewaltigen Bock schießen. Der Prosa-Text ist von allem Anfang an im Pañcatantra fixiert gewesen, und die Fehler desselben gehen teilweise durch alle Rezensionen durch. Gerade sie gestatten, die Abhängigkeit der einzelnen Rezensionen voneinander zu bestimmen. Hartnäckige Zweifler aber könnte man durch die Tatsache überzeugen, daß der Schreiber von *n* einen alten Prosasatz, ein Zitat aus Cāṇakya, das an der entsprechenden Stelle auch im Tantrākhyāyika und im Südlichen Pañcatantra steht, aus Versehen abgeschrieben hat, weil er ihn für eine Strophe hielt. Vgl. meine Ausgabe des SP. S. LXXXIX.

Wenn es sich nun, wie es nach FRANKES Andeutung den Anschein hat, mit dem berühmten PHAYREschen Manuskript[2] ebenso verhielte?

Schon FAUSBØLL sagt S. VII der ersten Ausgabe des Dhammapada: ‚Praeterea inveni in Játako quoque versus aliquot Dhammapadi (ut 3. 4. 5. 21. 328—30, 345, fabulis jam iisdem jam diversis[3] additis) . . . . nam versus et Dhammapadi et Játaki revera fragmenta sunt antiquiorum scriptorum[3] . . .‘ Solange auch nur die bloße Möglichkeit vorhanden ist, daß FAUSBØLL recht hat — und für einen großen Teil der Jātaka-Strophen bin ich von der Richtigkeit seiner Ansicht überzeugt — ist das Jātaka also für den Zweck, der uns beschäftigt, unbrauchbar.

Warten wir also erst einmal den Abschluß von FRANKES höchst wichtigen Arbeiten über den buddhistischen Kanon ab; dann wollen wir weiter darüber reden, inwieweit wir die Pāli-Literatur oder die buddhistische Literatur überhaupt zur Erklärung literarischer Typen

[1] Eine zweite Abschrift, die nur die ersten und letzten Blätter enthält, verdanke ich der Güte SYLVAIN LÉVIS. In dieser sind auch das vierte und fünfte Buch enthalten. Den Text dieser beiden Bücher, der nur aus wenigen Strophen besteht, gebe ich in meiner unter der Presse befindlichen kritischen Ausgabe des Tantrākhyāyika.

[2] *ZDMG* XXXVII, S. 78.

[3] Von mir gesperrt.

aus vedischer Zeit heranziehen dürfen. Vorläufig, denke ich, halten wir uns an die berufenen und getreuen Pfleger der Veden, an die Brahmanen selbst.

Doch bevor wir zu späteren brahmanischen Zeugnissen übergehen, können wir mit Hilfe anderer bekannter Größen immerhin einen Schluß auf die ṛgvedischen Saṃvāda ziehen.

Wenn ich in meinem ersten Aufsatz das Gedicht von Hektor und Andromache aus den ‚Räubern' zitierte, so wollte ich damit einen Typus bezeichnen, der in den Literaturen aller Zeiten häufig genug ist. Man sehe nur z. B. in Klopstocks Oden oder Goethes Balladen nach. Vielleicht kommt man in einigen hundert Jahren wieder darauf, die Abgerissenheit der Darstellung, die in Klopstocks ‚Eislauf' herrscht, durch eine Âkhyâna-Theorie zu erklären. Die Strophen, die nur einer spricht, müssen auf einen ganzen Vormittag verteilt werden; die Szene wechselt: Stadt, Gefilde, See, und auf diesem wieder weit von einander entfernte Stellen. Wer angeredet ist, darüber enthalten die Strophen nicht die geringste Andeutung. Der ‚Zauberlehrling' und der ‚Schatzgräber' sind rein dramatisch gebaut. In beiden spricht die letzte Strophe ein anderer als der Sprecher des Vorhergehenden: genau der Typus des vedischen Saṃvāda! Sogar der dramatische Monolog, der uns im ṚV. begegnet, findet sich bei Goethe im ‚Hochzeitslied' und in ‚Vor Gericht' wieder. Man hat mit Recht auch die Lieder der Edda verglichen. Ein typischer Saṃvāda ist ferner die Ode iii, 9 des Horaz, und was sind die Gedichte der Bukoliker anders? Kommen wir auf dieser Rückwanderung somit zu dem großen und unerreichten Muster der Bukoliker, zu Theokrit, so ist der Zusammenhang dieser Gattung von Gedichten mit dem Mimus ohne weiteres gegeben. Denn von Theokrit, dem Muster der Späteren, wissen wir bestimmt, daß er die Mimen des Sophron nachgeahmt hat. Auch Herondas bietet uns treffliche Muster des dramatischen Saṃvāda. Auf alle diese Dichtungen paßt die Theorie Oldenbergs genau so gut wie auf die metrischen Dialoge des Ṛgveda. Der Mann aber, der die zitierte Ode des Horaz aus dem Typus erklären wollte, welcher in den Satirae des Petronius vorliegt, würde

den Neid seiner altphilologischen Mitforscher wohl lediglich seines Mutes wegen erregen. Und doch steht Petronius dem Horaz unvergleichlich viel näher, als das Jātaka dem Ṛgveda.

Der weite Weg von GOETHE zu Theokrit endet beim Drama. Wir haben also ein Recht, in genau analogen Gebilden des Ṛgveda ebenso kleine Dramen zu sehen. Während aber Theokrit auf dem weltlichen Drama fußt, müssen wir im ṚV. — den Mysterien des Mittelalters entsprechend — geistliche Dramen vermuten. Daß dabei Witz und Satire nicht ausgeschlossen zu sein brauchen, zeigt uns die Analogie der europäischen kirchlichen Spiele.

Ich hatte für einen vedischen Saṃvāda den Nachweis zu führen versucht, daß er ein kultisches Drama sei.[1] v. SCHROEDER führt diesen Nachweis für viele Saṃvāda in seinem Buche unter Herbeiziehung eines so reichen ethnographischen Materials, daß der Versuch ganz aussichtslos ist, dieses Material einfach beiseite zu schieben. Gewiß! Man wird in manchem mit v. SCHROEDERS Deutung nicht durchaus einverstanden sein; aber darüber kann kein Zweifel bestehen, daß er der erste ist, der uns in einleuchtender Weise dargelegt hat, wie die meisten dieser Saṃvāda, die bisher im Ṛgvēda als etwas durchaus Heterogenes erschienen, in dieser Sammlung ihre voll berechtigte Stellung haben. Das ist der beste Beweis dafür, daß v. SCHROEDER auf dem richtigen Wege ist. ṚV. I, 179 deutet er meiner Meinung nach richtig als einen Fruchtbarkeitszauber. OLDENBERG *G. G. A.* 1909, S. 78 sagt: ‚Alles das scheint mir nicht Ritus, nicht Fruchtbarkeitszauber, sondern eben nur eine vielleicht von Bosheit nicht freie Schilderung eines Vorkommnisses, das im Leben der Einsiedeleien nicht selten gewesen sein mag — ein Bild entworfen von einem Poeten, der in Kasteiungen schwerlich der Weisheit letzten Schluß sah.‘ Wer das

[1] Für dramatisch überhaupt hatte ich erklärt I, 165. 170. 171. 179. III, 33. IV, 18. 42. VIII, 100. X, 10. 28. 34. 51—53. 86. 95. 108. 119. Daß es sich auch hier um kultliche Dramen handelte, nahm ich stillschweigend an; nur fehlte mir der Schlüssel dazu, wie sie sich in ihrer Mehrzahl in den Kult einfügten. Erst v. SCHROEDERS Buch brachte mir die Erleuchtung.

im Ernste schreibt, der muß dann wohl auch der Ansicht sein, ein Gesangbuch sei gerade der geeignete Ort für eine Simplizissimus-Geschichte.

Ein sicherer Beweis dafür, daß die Saṃvāda dramatische Gebilde sind, ist von mir bereits *WZKM* xviii, 152 ff. gegeben. Hier liegen zwei Fälle vor, in denen zwei Dialoge, deren jeder eine einheitliche Begebenheit in verschiedenen Stadien behandelt, je in drei Lieder zerlegt sind. Damit kann die Annahme, daß sie einem ākhyāna im Oldenbergschen Sinne entlehnt sind, durchaus nicht bestehen.

III.

Wie sah nun nach Oldenberg das altindische Ākhyāna aus? *ZDMG* xxxvii, 79 sagt er: ‚Wir schließen nach dieser Analogie auf das Suparṇâkhyâna.[1] Dasselbe muß, daran können wir nunmehr kaum zweifeln, aus prosaischen und metrischen Elementen gemischt gewesen sein. Wichtigere Wechselreden waren in Versen; hier und da auch eine besonders hervortretende Pointe der Erzählung selbst. Die Verse aber sind zu denken als von einer prosaischen Umhüllung eingefaßt, welche uns — eben weil sie keinen fixierten Wortlaut hatte — so wenig erhalten ist, wie wir in der Sammlung der buddhistischen heiligen *Texte* der prosaischen Umhüllung der Jâtakas begegnen.‘

Daselbst S. 81: ‚Hat sich uns somit herausgestellt, daß in der Brāhmaṇa-Periode Âkhyânas vorhanden waren, in welchen als integrierende Bestandteile Hymnen des Ṛigveda vorkommen, so dürfen wir auch die Frage aufwerfen, ob es nicht möglich ist, daß mancher vedische Hymnus von vorn herein zum Zwecke einer derartigen Verwendung im Zusammenhang einer Erzählung gedichtet worden ist.‘

ZDMG xxxix, 52 heißt es schon bestimmter: ‚In einer früheren Untersuchung[2] habe ich die aus Prosa und Versen gemischte Form

---

[1] Übrigens, wie kommt Oldenberg dazu, diesen Titel zu wählen? Grube bezeichnet den Text nach der Unterschrift als Suparṇādhyāyaḥ, und die beiden Stellen, in denen die Dichtung Suparṇākhyāna heißt — 1, 5 und 31, 7 — betrachtet Oldenberg doch als unecht.

[2] *Zeitschr. der D. Morg. Gesellschaft* xxxvii, 54 fgg.

der epischen Erzählung in der altindischen Literatur erörtert und den Nachweis geführt, daß in einer Reihe von Fällen allein die metrischen Bestandteile derartiger Âkhyânas — vornehmlich sind dies die in den Zusammenhang der Erzählung verflochtenen Reden und Wechselreden — von Anfang an in festem Wortlaut fixiert und überliefert worden sind; die Prosa dagegen, welche jene Verse verband und zu den dialogischen Partien die Angabe der tatsächlichen Vorgänge hinzufügte, fehlt entweder überhaupt in der Überlieferung[1] oder ist doch nur in einer jüngeren Traditionsschicht als die zugehörigen Verse durch die Hand von Commentatoren auf uns gelangt.'[2] S. 53 wird sogar behauptet, die aus Prosa und Versen gemischte Erzählung sei diejenige, ,welche wir als die älteste bisher bekannte Erzählungsform der Inder in der Brâhmaṇa-Zeit wie bei den Buddhisten antreffen: und das ist eben die Form des prosaisch-poetischen Âkhyâna'.

Endlich, auf derselben Seite: ,Folgen wir den Fingerzeigen, welche die [!] Âkhyânas der jüngeren vedischen und der buddhistischen Literatur uns geben, so würde dabei den Versen überwiegend dialogischer, den Prosapartien dagegen erzählender Inhalt zufallen müssen.'

Zunächst hat OLDENBERG den Beweis dafür, daß die aus Versen und Prosa gemischte Erzählung ,die älteste bisher bekannte Erzählungsform der Inder' sei, durchaus nicht erbracht. Denn wenn er *ZDMG* XXXVII, 80 von Yāska, Nir. 4, 6 sagt: ,er bemerkt dort in bezug auf den Hymnus Ṛigv. 1, 105, daß in einem „*brahmetihâsamiçram ṛiṅmiçraṃ gâthâmiçram*" erzählt wurde, wie derselbe dem im Brunnen verborgenen Trita offenbart worden ist', so beweist diese Stelle gerade im Gegenteil, daß man genau den *brahmetihāsa*, die *ṛc* und die *gāthā* unterschied, aber aus ihnen zu Yāskas Zeit gelegentlich Erzählungen zusammensetzte. Also keine primäre, sondern eine sekundäre Form der Erzählung, die verschiedene Dinge vereinigte.

[1] So beim Suparṇâkhyâna: a. a. O. S. 79.

[2] So bei den buddhistischen Jâtakas; a. a. O. S. 78.

Sodann: die große Hauptmasse der Brāhmaṇa-Erzählungen weist gerade nicht die von Oldenberg postulierte Form auf. Reden und Gegenreden sind in diesen Erzählungen in Prosa abgefaßt. Was ist das aber für eine wissenschaftliche Methode, die als den Typus einer literarischen Gattung die Ausnahme hinstellt! In der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts begegnen wir in Frankreich dem aus Prosa und Versen gemischten kleinen Roman von Aucassin und Nicolete. Prosa wie Verse enthalten Erzählung und Reden; über den Prosa-Abschnitten findet sich die Bemerkung: *Or dient et content et fabloient,* über den metrischen Stellen *Or se cante.* Der Roman ist ein typisches *itihāsamiśraṃ gāthāmiśraṃ.* Kein Romanist aber hat meines Wissens daraus geschlossen, daß hier ein alter Erzählungstypus bewahrt sei, im Gegenteil! — Läge dieser Text im Sanskrit vor, so würde man ihn ganz gewiß als unumstößlichen Beweis für die Richtigkeit der Oldenbergschen Theorie betrachten. Das mahnt doch vereinzelten Erscheinungen gegenüber, wie die wirklich aus Prosa und Versen gemischten alten Sanskriterzählungen es sind, zur Vorsicht. Wenn dieser Typus in den Brāhmaṇa wirklich in erheblichem Umfange vorläge, dann ließe sich über die Sache reden. Dies ist aber eben nicht der Fall. Und dasselbe Bild ergibt sich, wenn wir die alten prosaischen Erzählungen im Mahābhārata und in den Purāṇen betrachten. Auch hier sind die Reden und Gegenreden nicht, wie man nach Oldenbergs Theorie erwarten müßte, im Gegensatz zur Erzählung in Versen, sondern wie diese in Prosa geschrieben. Als eine solche altertümliche Stelle zitiert Oldenberg mit Recht das Pauṣyākhyāna des Mahābhārata. Mit seltsamer Logik aber will er dieses Stück zum Beweise für seine Anschauung verwenden, wenn er sagt: ‚Dazwischen finden wir an gehobeneren Stellen Verse: Upamanyu preist die Açvin, Utaṅka die Schlangen in Versen' — vielmehr: auch dieses Stück ist durchaus, sämtliche Reden und Gegenreden eingeschlossen, in Prosa. Nur die drei Hymnen und zwei als Zitate bezeichnete Sentenzen sind in Versen gegeben. Selbstverständlich, denn Hymnen und Sentenzen waren stets in Versen abgefaßt. Was hat das aber auch nur entfernt mit dem von Oldenberg behaupteten Typus der Erzählung zu tun?

Eher schon könnte man das von WINDISCH, *Māra und Buddha* S. 224 angezogene Kapitel III, 192 des Mahābhārata in Betracht ziehen. WINDISCH sagt: ,Die Erzählung beginnt in Prosa. Da wird auch eine Rede des Froschkönigs zuerst in Prosa, dann aber dieselbe Rede auch in zwei Versen gegeben, mit der Einleitung „Auch zwei Verse sind hier vorhanden“. Man sieht, wie hier das Dichten angesetzt hat. Das Zwiegespräch zwischen dem erzürnten Vāmadeva und dem König, das den dramatischen Höhepunkt der Erzählung bezeichnet, ist nur in Versen. Endlich folgt aber auch, unter der Überschrift „Mārkaṇḍeya sprach“, ein ganz episches Stück, in dem die Erzählung selbst in Versen fortgeführt worden ist. Diese ganze Sage ist von großer literarhistorischer Bedeutung: sie veranschaulicht uns innerhalb des Mahābhārata, wie sich die epische Dichtung allmählich entwickelt hat.‘ Hat WINDISCH mit seiner Anschauung recht, dann kann man unmöglich diese Form, zu der wir noch im MBh. erst Ansätze finden, im Ṛ.V. schon als ausgebildet voraussetzen. Und das wäre doch nach OLDENBERGS Theorie der Fall, da auch in den Saṃvāda erzählende Strophen vorkommen. Man kann freilich die Stelle auch anders beurteilen. Die beiden ersten Strophen wiederholen, wie WINDISCH ganz richtig sagt, die schon in Prosa gegebene Rede. Wer steht uns dafür, daß sie nicht aus einer ganz metrischen Fassung ursprünglich als Varianten am Rande einer Handschrift standen und von da in den Text gedrungen sind? Wie unendlich häufig ist dieser Fall in indischen Handschriften! Abgesehen von diesen ,auch als vorhanden‘ gegebenen Strophen ist der ganze erste Teil der Sage, Reden und Erzählung, in Prosa geschrieben; der ganze zweite Teil dagegen, Reden und Erzählung, ist metrisch gefaßt. Die Prosa des Stückes macht keinen besonders alten Eindruck. Mir ist es also wahrscheinlicher, daß derjenige, der die Sage ins MBh. aufnahm, sei es, um zu kürzen, sei es, weil er das erste Stück nicht metrisch besaß, den Anfang in Prosa gab. Es kann auch reine Willkür vorliegen, ähnlich wie bei der Erzählung III, VIII in Pūrṇabhadras Pañcatantra. Diese Erzählung ist eine gekürzte Fassung von MBh. XII, 143, 9 ff. Mitten im Metrum erscheinen

S. 204, 21 zwei Prosazeilen, die nur die einzige Hs. A, die den Text überhaupt an der Stelle umarbeitet, durch eine Strophe ersetzt. Ich werde den Fall ausführlich im Varianten-Band zu meiner Ausgabe besprechen. Sei dem, wie ihm wolle: das Stück bildet keinen Beleg für Oldenbergs Anschauung, der älteste Typus sei aus metrischer Rede und Gegenrede und prosaischer Erzählung gemischt; höchstens einzelne Höhepunkte der Erzählung seien metrisch gefaßt gewesen. Denn die im zweiten Teile dieser Sage metrischen Stellen der Erzählung sind keine Höhepunkte. Genau so verhält es sich übrigens mit der gleichfalls bei Pischel abgedruckten Geschichte aus Viṣṇupurāṇa iv, 10: der Anfang (bis auf die genealogische Strophe, die aus der Erzählung herausfällt) Prosa, gleichviel ob Reden oder Erzählung; dann eine Anzahl Sentenzen in Śloken, und im Anschluß an diese der Schluß, Selbstgespräch und Erzählung, in Versen.

Die bis jetzt aus dem Epos beigebrachten Beispiele also liefern für Oldenbergs Theorie keine tragbaren Stützen.

Sehen wir uns nun die angeführten Brāhmaṇa-Stellen nochmals an!

ZDMG. xxxvii, 81 sagt Oldenberg: ‚Ist einmal für die vedische Zeit die Existenz poetischer Wechselreden wahrscheinlich gemacht, welche in den Rahmen einer in der Überlieferung nicht vorliegenden prosaischen Darstellung hineingehörten, so wird man bei einem Gespräch, wie jener Hymnus [nämlich Ṛ̣V. x, 95] es darstellt, nicht gern dem Gedanken entsagen, daß die eigentliche Handlung des Purûravas-Mythus einleitend, verbindend und abschließend zwischen jenen Wechselreden[1] berichtet wurde. Und in der Tat finden wir die Sage genau[1] in der Form, welche meiner Meinung nach schon der Dichter jenes ‚*uktapratyuktam*‘ vorausgesetzt hat, im Çatapatha Brâhmaṇa vorgetragen; von den Anfangsworten an ‚*Urvaçî hâpsarâḥ Purûravasaṃ Aiḍaṃ cakame*‘ durch die im Ṛigveda gegebenen Wechselreden hindurch[1] bis zur schließlichen Aufnahme des Purûravas unter die Gandharven bildet die Erzählung ein Ganzes, aus welchem wir die Verse als ursprünglich allein vorhanden loszulösen nicht leicht geneigt sein werden.‘[1]

[1] Von mir gesperrt.

Man urteile! Die Prosa des Brāhmaṇa erzählt einleitend von der Ehe der Apsaras mit Purūravas, von den Bedingungen, die Urvaśī stellt, von der List der Gandharva und von der Trennung: ‚Da sah sie ihn nackend [so deutlich] wie am Tage. Und sie verschwand, indem sie sagte: „Ich komme wieder.“ Er ging der Verschwundenen nach. Vor Kummer klagend durchwanderte er Kurukṣetra. Dort befand sich ein Lotusteich, Anyataḥplakṣā genannt. Er ging hin, an seinem Ufer entlang. In ihm schwammen die Apsaras in Entengestalt umher. Da erkannte sie [= Urvaśī] ihn und sprach: „Da ist dieser Mensch, mit dem ich zusammen gelebt habe.“ Die [anderen] sagten: „Wir wollen ihm [in unserer wahren Gestalt] erscheinen.“ Sie sagte „Es sei!“ Sie erschienen ihm. Da erkannte er sie und redete sie an:

„Ha! Ich komme zur Besinnung![1] Steh, du Schreckliche [Grausame]! Laß uns beide jetzt Worte tauschen! Nicht ungesprochen waren uns [früher] solche trauliche Gespräche. Sie sollen uns auch in Zukunft erfreuen!“ [= ṚV. x, 95, 1].

„Warte! Laß uns zusammen reden!“ In diesem Sinne sagte er das zu ihr. Die andere aber entgegnete:

„Was soll ich mit dieser deiner Rede tun? Ich bin von dir gegangen wie die erste der Morgenröten. Purūravas, kehre nach Hause zurück! Schwer zu fassen bin ich für dich, wie der Wind.“ [ṚV. x, 95, 2].

„Du hast nicht getan, was ich dir gesagt hatte. Jetzt bin ich dir schwer erreichbar. Geh wieder nach Hause!“ In diesem Sinne sprach sie so zu ihm.

Da sagte er wehklagend:

„Sudeva stürzt heute vielleicht in den Abgrund [oder: geht heute vielleicht davon], ohne wiederzukehren, um in die weiteste Ferne zu gehen. Dann wird er vielleicht im Schoße des Verderbens ruhen; dann werden ihn vielleicht die reißenden Wölfe fressen.“ [ṚV. x, 95, 14].

„Sudeva dürfte sich heute hängen, oder sich [von einem Felsen] herabstürzen. Dann dürften ihn die Wölfe oder die Hunde fressen.“ In diesem Sinne sagte er das.

[1] So mit LUDWIG, *SKBGW* 1897, xx, 9 [S.-A.].

Da entgegnete ihm die andere:

„Purūravas, stirb nicht! Stürze dich nicht in einen Abgrund [oder: gehe nicht davon]! Und nicht sollen dich die bösen Wölfe fressen. Nicht wahrlich gibt es Freundschaften mit Frauen. Dies sind Wolfsherzen." [Ṛ V. x, 95, 15.].

„Laß dir das nicht nahe gehen! Denn Freundschaften mit Frauen gibt es nicht. Geh wieder nach Hause!" In diesem Sinne sagte sie das zu ihm.

Diese Rede und Gegenrede, aus fünfzehn Strophen bestehend, haben die Kenner des Ṛgveda überliefert. Er rührte ihr Herz ein wenig.'

Und nun folgt im Brāhmaṇa ein Schluß, der mit den Ṛg-Versen gar nichts zu tun hat. Das Herabholen des dreifachen Opferfeuers scheint aus Ṛ V. x, 95, 18 herausgesponnen zu sein.

Wie liegen also die Dinge? Der Verfasser des Brāhmaṇa berichtet in Prosa eine Sage, die in ihren Hauptzügen auf Ṛ V. x, 95 beruht. Züge, die aus den mittleren, im Brāhmaṇa ausgelassenen Versen geschlossen sind, berichtet er in seiner Einleitung.[1] Dann zitiert er einige wenige Strophen des Ṛ V.-Liedes, denen er jeweils eine kurze Erläuterung folgen läßt, die übrigens recht nichts-

[1] Schon daraus ergibt sich, daß Winternitz im Unrecht ist, wenn er *WZKM.* xxiii, 131 sagt: ‚Das Śatapatha-Brāhmaṇa gibt die Ṛg-Verse nicht als ‚Zitate', zur Bestätigung seines Ākhyāna', sondern die Schreiber der Handschriften verweisen auf den Ṛgveda, wo das Gespräch, von dem sie nur Anfang und Ende abschreiben, vollständig zu finden sei. Der Verfasser der Erzählung des Śatapatha-Brāhmaṇa dachte sich jedenfalls das ganze Gespräch, das Uktapratyvktam von 15 Versen, als Bestandteil des von ihm erzählten Ākhyāna.' Die Einfügung des ganzen Saṃvāda würde die Erzählung des Śatapatha-Brāhmaṇa in Verwirrung bringen. Der Grund, aus welchem der Verfasser des Brāhmaṇa die meisten Strophen ausläßt, ist vielmehr der, daß sie eben zu seiner Version nicht passen würden. Man vergleiche z. B. mit dieser Brāhmaṇa-Stelle Bhāgavata-P. ix, 14, 34 ff. Wenn Oldenberg den Grund der Auslassung darin sieht, daß das Brāhmaṇa ‚eine ihm unbequeme Weitschichtigkeit abschneidet' oder ‚den für den Dialog näher sich Interessierenden auf den Ṛgveda verweist', so ist beides aus dem eben angeführten Grunde irrig. Außerdem müßten die Schreiber nach der Annahme von Winternitz doch auch den auf die Strophen folgenden Prosa-Text unterschlagen haben. Aber so liederlich ist der Text sicher nicht überliefert worden.

sagend ist. Man kann die Ṛ V.-Strophen aus dem Brāhmaṇa-Text ruhig streichen: die Erzählung bleibt vollständig. Der Schluß des Brāhmaṇa-Berichtes hat aber jedenfalls einen Inhalt, an den der Verfasser des Ṛ V.-Liedes mit keinem Atem gedacht hat.

Wäre also das Ṛ V.-Lied von Anfang an zur Einlage in einen Prosarahmen bestimmt gewesen, so hätte sich höchstens die Einleitung dieses Prosarahmens mit dem Brāhmaṇa berühren können. An die nichtssagenden Strophen-Erklärungen, die das Brāhmaṇa zwischen die einzelnen Strophen einfügt, kann der Ṛṣi ebensowenig gedacht haben, wie an den Schluß des Brāhmaṇa-Verfassers. So gibt denn Oldenberg in seinem zweiten Aufsatze *ZDMG* xxxix, 75 Ludwig Recht, wenn dieser meint, daß ‚es kaum möglich ist, die beiden Darstellungen (des Ṛigv. und des Çat. Br.) in Uebereinstimmung zu bringen‘, und Oldenbergs Prosaergänzungen weichen infolgedessen von denen des Brāhmaṇa ab.

Wie Oldenberg freilich trotzdem zu dem Schlusse kommen kann: ‚Immerhin aber werden wir in der Stelle des Brâhmaṇa, insofern dieselbe das vedische Sûkta mit einer Prosaumhüllung der Art, wie wir sie postuliren, umgeben und durchsetzt hat, ein wichtiges Zeugnis zu Gunsten unserer Âkhyâna-Theorie zu erkennen berechtigt sein‘, das ist mir völlig rätselhaft. Das uktapratyukta ist aus einem Gusse, daran ist nicht zu rütteln. Und daraus, daß der Brāhmaṇa-Verfasser ein paar Verse aus ihm zitiert, kann man unmöglich auf die Absicht schließen, in der der Ṛṣi sein dramatisches Gedicht verfaßt hat.

Aber ein anderer Schluß ist sehr berechtigt. Wie hier der Verfasser des Brāhmaṇa aus einem vollständigen *uktapratyuktam* einzelne Strophen zitiert, so kann das auch in anderen Texten geschehen sein, ohne daß wir vorauszusetzen brauchen, daß der betreffende Verfasser immer seine Quelle nannte, namentlich wenn es sich nicht um Ṛ V.-Strophen, sondern um *gāthā* handelte, deren Verfasser niemand kannte. Dieser Schluß ist um so berechtigter, als, ich wiederhole es, eingelegte metrische Rede und Gegenrede in den Brāhmaṇa-Erzählungen nur eine verschwindende Ausnahme bildet.

Oldenberg[1] zitiert die Śunaḥśepa-Geschichte des Aitareya-Brāhmaṇa. Ich gebe am besten Oldenbergs eigene Worte wieder: ‚Der mit der vedischen Literatur vertraute Leser braucht kaum daran erinnert zu werden, daß uns in der Tat ein Âkhyâna genau in der bezeichneten Weise überliefert vorliegt: die Geschichte von *Çunaḥçepa*. Diese läßt sich der König, welcher die Feier des Abhisheka vollzogen hat, vom Hotar vortragen, während der Adhvaryu ganz in derselben Weise wie dies bei der Çâstra-Recitation von altersher der Brauch war, bekräftigend mit *om* und *tathâ* einfällt. Der einleitende und verbindende Prosatext beschränkt sich darauf, das Unentbehrliche in kürzester Form zu sagen. Freier ergehen sich die Reden und Wechselreden, die größtenteils in Anushṭubh-, an wenigen Stellen auch in Trishṭubh-Strophen abgefaßt sind. Wir machen besonders auf die Wechselreden zuerst des Âjîgarta mit Çunaḥçepa, dann des Viçvâmitra mit eben demselben aufmerksam. Die Rede bildet immer eine Gâthâ und die Gegenrede wieder eine Gâthâ. Der verbindende Prosatext schrumpft zu den Angaben zusammen: sa hovâca Çunaḥçepaḥ; sa hovâcâjîgartaḥ Sauyavasiḥ. Haben wir hier nicht das Prototyp des epischen Bṛihadaçva uvâca, Nala uvâca? Werden jene aus der Continuität der Darstellung so eigenthümlich herausfallenden Ueberschriften im Epos uns nicht verständlich, wenn wir in ihnen den letzten Rest der Prosaelemente erkennen,[2] welche dem alten Âkhyâna wesentlich zugehörten? In Gâthâ-Form ist von der Çunaḥçepa-Geschichte außer den Reden nur der Schluß verfaßt, welcher das Resultat des Ganzen zum Ausdruck bringt: etwa wie in dem oben besprochenen Jâtaka und überhaupt in vielen Jâtakas zuerst die hervorragenderen Wechselreden und endlich die Moral der Fabel in Versen gegeben werden. Außer den Gâthâs aber enthält die Erzählung noch eine weitere Einlage: die vedischen Hymnen, mit welchen Çunaḥçepa die Götter um Befreiung anruft. Wenn der Text des Aitareya dieselben auch nur mit den Anfangsworten anführt, ist es doch klar, daß der Hotar beim feierlichen Vortrag der

---

[1] *ZDMG*. xxxvii, 79. [2] [Welch mechanische Auffassung!]

Erzählung dieselben vollständig recitirt haben muß. So werden wir auf einen neuen charakteristischen Zug geführt, der sicher bei manchem älteren Âkhyâna wiederkehrte: die Anknüpfung derselben an vedische Lieder, die als ein integrirender Bestandtheil in die Erzählung aufgenommen waren. Offenbar ist es ein Fall dieser Art, von welchem *Yâska* Nir. 4, 6 spricht; er bemerkt dort in Bezug auf den Hymnus Ṛigv. 1, 105, daß in einem „brahmetihâsamiçram ṛiṅmiçraṃ gâthâmiçram" erzählt wurde, wie derselbe dem im Brunnen verborgenen Trita offenbart worden ist.'

Vorzüglich! Wir haben hier ein *miśram*, eine Mischung der verschiedensten Elemente vor uns, ein *miśram*, das jedenfalls in eine verhältnismäßig späte Zeit gehört. Die Strophen VII, 13, 2 bis 13 zeigen bereits epischen Stil. Sie sind freilich Rede und Gegenrede, insofern die erste die Frage des Königs, die zehn anderen die Entgegnung Nāradas enthalten; ihrem Inhalte nach aber kann man diese Rede und Gegenrede nicht etwa mit einem vedischen Saṃvāda vergleichen. Wie im Stil, so heben sie sich inhaltlich scharf davon ab. Sie enthalten Belehrung über den Wert des Sohnes, Belehrung der Art, wie wir sie häufig im Epos und in der späteren, aus Prosa und metrischen Bestandteilen gemischten Erzählungsliteratur finden, deren ältester erhaltener Text das Tantrākhyāyika ist. Wichtig für den Gang der Erzählung sind sie nicht. Der Anfang und die Fortsetzung der eigentlichen Erzählung, die für ihren Gang wichtigen Reden und Gegenreden, sind in Prosa gefaßt bis zu dem Punkte, an dem Rohita seinen ‚von Varuṇa ergriffenen' Vater durch sein Erscheinen retten will. Von VII, 15, 1 an sucht Indra in Gestalt eines Brahmanen Rohita durch verschiedene metrische Sprüche, die im Stil wieder episches Gepräge zeigen, von seinem Vorhaben abzubringen. Inhaltlich sind diese Sprüche eben Sentenzen. Sie sind offenbar nur zum Schmuck eingelegt, denn man könnte sie ohne weiteres streichen, ohne daß die Erzählung selbst leiden würde. Nach jedem Spruche sagt Indra in Prosa: *caraîva*, und Rohita leistet nicht etwa deswegen der Aufforderung Folge, weil ihn der Inhalt des Spruches überzeugt hätte, sondern weil der

Sprecher ein Brahmane ist, dessen Weisung er als Kṣatriya gehorcht: ‚caraîvêti vai mā brāhmaṇo 'vocad iti ha dvitīyaṃ saṃvatsaram araṇye cacāra‘ usw. Also wieder der für die nachvedische Erzählung charakteristische Typus.

Es folgt nun (vii, 15, 6 bis vii, 16, 3) die Unterhandlung Rohitas mit Ajīgarta, der Kauf Śunaḥśepas, das erfolgreiche Anerbieten an Varuṇa, diesen statt Rohitas zu opfern, das Anerbieten Ajīgartas, für Geld seinen Sohn an den Opferpfahl zu binden und ihn sogar zu schlachten, und Śunaḥśepas Bitte um Schutz an Prajāpati — lauter wichtige Reden und Gegenreden und sicherlich der Höhepunkt der Erzählung: der entmenschte Vater wetzt schon das Messer! Trotzdem alles in Prosa! Nun flüchtet Śunaḥśepa von einem Gott zum andern, sie mit Hymnen preisend, und diese Hymnen aus dem Ṛgveda sind eingelegt. ‚Und dennoch ist die Šunaḥšepalegende jung im Vergleich zum Rigveda. Denn die Hymnen,[1] welche nach dem Aitareya-Brāhmaṇa Šunaḥšepa „erschaut“ haben soll, sind zum Teil solche, welche allenfalls ein Ṛṣi Šunaḥšepa ebensogut gedichtet haben kann wie irgendein anderer Ṛṣi, obwohl in ihnen nicht das geringste enthalten ist, was zu unserer Sage in Beziehung stünde; zum Teil aber sind es Hymnen, welche in den Mund des Šunaḥšepa der Sage gar nicht passen, wie etwa das Lied Rigveda i, 29 mit dem Refrain: „Laß uns hoffen, o reichlich spendender Indra, auf tausend glänzende Rinder und Pferde“, oder welche sogar, wie Rv. i, 24, Verse enthalten, die unmöglich von dem Šunaḥšepa des Aitareya-Brāhmaṇa gedichtet sein können. Denn es heißt hier: „Er, den Šunaḥšepa anrief, als er ergriffen ward, der König Varuṇa möge uns erlösen!“ und: „Šunaḥšepa rief nämlich, als er ergriffen und an drei Pfosten gebunden war, den Āditya an.“[2] Das sind Verse, die sich auf eine andere, viel ältere Šunaḥšepalegende beziehen müssen. Wenn das Aitareya-Brāhmaṇa diese Hymnen dem Šunaḥšepa in den Mund

[1] Nämlich Rv. i, 24—30 und ix, 3.

[2] Von mir gesperrt.

legt, so kann das nur darin seinen Grund haben, daß dieselbe keineswegs zuverlässige Tradition, welche in unseren Anukramaṇīs vorliegt, schon zur Zeit des Aitareya-Brāhmaṇa jene Hymnen einem Ṛṣi Šunaḥšepa zuschrieb. Wir haben hier wieder einen Beweis dafür, wie weit die Rigvedahymnen der Zeit nach hinter allem anderen, was zum Veda gehört, zurückliegen.'[1]

Nachdem Śunaḥsepas Fesseln gefallen sind, bittet er Viśvāmitra, ihn als Sohn anzunehmen. Dieser verweigert dem Ajīgarta die Herausgabe seines Sohnes: das Gespräch zwischen den dreien ist metrisch, ebenso das folgende Gespräch zwischen Viśvāmitra und seinen Söhnen. Eine erzählende Strophe schließt die Geschichte. Es ist also sehr leicht möglich, daß der Saṃvāda, der hier zweifellos vorliegt, einem epischen Gedicht entlehnt ist, wie ROTH meint, zumal dieser Schluß aus Śloken besteht. Wichtig ist jedenfalls, daß die Reden und Gegenreden nicht dem Ṛgveda entlehnt sind.

Was beweist nun dieses Stück für die ākhyāna-Theorie? Ich denke, gar nichts. Wir haben hier eine sehr zusammengesetzte Erzählung, deren eingeschobene Strophen, soweit belehrenden Inhalts, namentlich die Sentenzen, auf die Gepflogenheit der nachvedischen Zeit verweisen.[2] Wo die Schlußstrophen her sind, wissen wir nicht. Sie machen jedenfalls auch einen epischen Eindruck. Aus dem Ṛgveda sind sie nicht. Die dem Ṛgveda entlehnten Hymnen können unmöglich von ihren Verfassern zu der Verwendung bestimmt gewesen sein, in der sie hier auftreten.

Der dramatische Höhepunkt der Erzählung ist in Prosa abgefaßt, ebenso die Dialoge gerade dá, wo man nach OLDENBERGS Theorie unbedingt Strophen erwarten sollte, beim Verkauf Śunaḥšepas und bei der Vorbereitung zur Opferung. Denn daß dies der dramatische Höhepunkt der Erzählung ist, das kann doch keinem Zweifel

---

[1] WINTERNITZ, *Gesch. d. ind. Litt.* S. 187 f.

[2] Damit will ich selbstverständlich nicht sagen, daß dieses Stück selbst der nachvedischen Zeit angehöre. Aber jedenfalls steht es dieser Zeit näher als die meisten Brāhmaṇa-Texte.

unterliegen. Wir fänden also in dieser Erzählung gerade die unwichtigeren Gespräche in Versen, die wichtigeren in Prosa. Gerade das Gegenteil von dem, was Oldenbergs Theorie behauptet!

Keines also von den angeführten brahmanischen Beispielen entspricht der Oldenbergschen Theorie, daß die wichtigeren Wechselreden und die Höhepunkte der Erzählung in Versen gefaßt sind. Unter sich selbst verglichen stimmen diese Stücke auch nicht im Typus überein. Im Paushyākhyāna sind alle Reden und Gegenreden wie die ganze Erzählung in Prosa: nur — was ganz selbstverständlich ist — die eingelegten Hymnen sind in Versen. In dem von Windisch angeführten Stück aus dem MBh. wie in dem Stück aus VP. iv, 10 ist die erste Hälfte prosaisch, der Schluß metrisch, ohne daß zwischen Reden und Erzählung ein Unterschied gemacht wird. Die Purūravas-Geschichte des Śatapatha-Brāhmaṇa gibt eine inhaltlich aus der ṚV.-Fassung entstellte Version und zitiert dabei ein paar Strophen aus dem ṚV. Die zuletzt besprochene, dem spätesten Teil des ABr. angehörige Geschichte ist aus verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzt, aus didaktischen Strophen, Sentenzen, Prosa und einem Schluß, der Reden und Gegenreden, allerdings in Versen — Śloken — gibt, aber auch mit einer erzählenden Strophe abschließt. Die Hauptreden, d. h. diejenigen, welche die Handlung fördern, und der Höhepunkt der Erzählung sind in Prosa.

Dieser Regellosigkeit einiger vereinzelter Fälle steht die Regelmäßigkeit der alten Erzählungsliteratur gegenüber. Die Hauptmasse der Brāhmaṇa-Erzählungen ist durchaus in Prosa geschrieben. Und wenn man einzelne Sagen in den Versionen vergleicht, die sie in den verschiedenen Brāhmaṇa aufweisen, so wird man zugeben müssen, daß die Prosa dieser Sagen mehr oder weniger fixiert war. Ob wirklich alte Sammlungen bestanden, aus denen die Brāhmaṇa-Verfasser schöpften, oder ob sich der teilweise oder vollständig übereinstimmende Wortlaut aus gegenseitiger Abhängigkeit erklärt, das wird sich nicht ausmachen lassen, obwohl mir Geldner recht zu haben scheint;[1] aber die Tatsache

[1] Ved. St. I, 290. Sieg, *Sagenstoffe* 33.

ist nicht wegzuleugnen. Sollte OLDENBERGS Theorie zu Recht bestehen, so müßten sich in den Brāhmaṇa mindestens viele Beispiele nachweisen lassen, in denen die hauptsächlichen Reden und Gegenreden und die Höhepunkte der Erzählungen metrisch, das übrige prosaisch wäre. Es läßt sich aber auch nicht ein passendes Beispiel beibringen. Wenigstens ist noch keines beigebracht worden.

Erst in späterer Zeit finden wir Vergleichbares. Die Kāṭhakopaniṣad z. B. würde dem von OLDENBERG für den ṚV. postulierten ākhyāna-Typus etwas mehr entsprechen als die bisher besprochenen Texte — obwohl die Reden und Gegenreden hier natürlich nicht die Lebhaftigkeit der Saṃvāda aufweisen. Aber gerade diese Upaniṣad kann uns zum Beweise dienen, daß die von OLDENBERG postulierte Form nicht alt ist. Die Quelle dieser Upaniṣad, TBr. III, 11, 8, 1 ff.[1] hat keine eingelegten Verse. Abgesehen von der einleitenden Prosa entspricht die Upaniṣad in ihrem Bau dem Typus der metrischen Partien des MBh.

Charakteristisch ist aber, daß die künftige Entwicklung auch nicht in den Bahnen verläuft, die wir nach OLDENBERG erwarten sollten. In der brahmanischen Literatur finden wir metrische Reden und Gegenreden nach Art der Saṃvāda weiterhin durchaus nur in metrischen Stücken. In den Prosawerken sind es nicht etwa die eigentlichen Gespräche, die in Verse gekleidet sind, sondern die Strophen, die in die Gespräche eingeflochten werden, sind fast ausnahmslos Zitate didaktischen oder ethischen Inhalts — wie in dem späten Stücke des Aitareya-Brāhmaṇa. Im Tantrākhyāyika haben wir diesen Typus bereits kunstmäßig ausgebildet. Der bloße Name dieses Werkes setzt eine längere Literatur der gleichen Art voraus. (Vgl. Kap. I, § 4, 19 meiner Übersetzung). Dadurch wird für die *ākhyāyikā*, die kunstmäßige, mit eingelegten Versen ausgestattete Prosa-Erzählung ein Alter gesichert, das mehrere Jahrhunderte über unsere Ära hinaufreicht. Wie in den Brāhmaṇa und in den alten prosaischen Abschnitten der Epen sind auch hier alle wichtigen

---

[1] Vgl. WHITNEY, *Transactions of the American Phil. Ass.* XXI, 89 ff.

Reden und Gegenreden in Prosa. Von eingelegten metrischen Gesprächen ist hier wie eben überall in der brahmanischen Prosaerzählung keine Rede.

Nun verweist uns Oldenberg auf den Suparṇādhyāya. Ich hatte gemeint, was den vedischen Saṃvāda recht sei, müsse diesem analog gebauten Texte billig sein und bin infolgedessen in meinem ersten Aufsatz nicht auf ihn eingegangen. Da Oldenberg aber nochmals auf ihn verweist, so wollen wir diesen Text zum Schlusse unserer Darlegungen betrachten.

IV.

Auf S. 68 f. seines Buches bringt v. Schroeder Bedenken vor, welche sich seiner Theorie entgegenstellen. Eines davon ist, daß sich das kultliche Drama, wie es im ṚV. vorliegt, nicht weiter entwickelt habe. ‚Lévi und Hertel — sagt er S. 69 — sind beide im Irrtum, wenn sie die Dialoghymnen des Rigveda für den Anfang des indischen Dramas halten. Es gibt von diesem Punkte aus keinerlei Weiterentwicklung, — auch nicht die leiseste Spur einer solchen. Es spinnen sich keine Fäden von den Saṃvâda-Hymnen durch die Jahrhunderte hin bis zu dem klassischen Drama der Inder. Die Yâtrâs der Vishṇu-Krishṇa-Religion, die zweifellos älter sind als das klassische Nâṭaka, als eine Art Zwischenstufe zwischen den Saṃvâda-Hymnen des Rigveda und dem späteren Drama anzusehen, war kein glücklicher Gedanke von Hertel .... Aber die Yâtrâs sind weit primitiver als die Dialoglieder des Rigveda! Sie sind bis in die Gegenwart hinein, unbeschadet mehrerer Versuche, sie auf eine höhere literarische Stufe zu erheben, ganz volkstümliche Aufführungen geblieben. Die Dialoglieder des Rigveda repräsentieren den Yâtrâs gegenüber eine weit höhere Stufe der Kunstentwicklung, sie sind zum Teil sogar in ihrer Art ganz glänzende dichterische Leistungen‘ usw.

In seiner Besprechung des v. Schroederschen Buches S. 79 sagt Oldenberg: ‚Hat es mit jenem „Ende“ wirklich seine Richtigkeit? Oder sind die Gebilde, an deren frühes, befremdendes Sterben

wir glauben sollen, nicht vielmehr deshalb im jüngeren Veda unauffindbar, weil sie überhaupt dem Veda fremd sind, im älteren Veda ihnen nur die Phantasie Sch.'s Dasein verliehen hat? Hat Sch. sich nicht der Betrachtung der von Mannhardt, von Preuss beschriebenen Aufzüge, Tänze, Fruchtbarkeitsriten der Deutschen und Russen, der Mexikaner und Cora-Indianer so lange hingegeben, bis deren Scheinbild am falschen Orte sich ihm entgegendrängte?'

Den letzten Satz des OLDENBERGschen Einwurfs mache ich mir nicht zu eigen, da ich vorhandene ethnologische Parallelen nicht für einen Beweis dafür halte, daß eine bestimmte Sitte bei dem und jenem Volke nicht vorhanden gewesen wäre. Aber das wäre mir in der Tat unglaublich, daß das Drama, wenn es sich einmal bei einem Volke bis auf die im ṚV. zu beobachtende Stufe entwickelt hat, ausgestorben wäre. Es mag aus dem Kultus mehr und mehr verdrängt worden sein, etwa wie es ja auch in Europa mit der Zeit aus dem Kultus, in dem es noch im 16. Jahrh.[1] heimisch war, verdrängt worden ist und heute nur noch durch die bekannten Oberammergauer Festspiele vertreten wird. Aber in allen mir bekannten Literaturen — es sind leider nicht viel — entwickelt sich das einmal geschaffene Drama zur höchsten Blüte und bleibt eine Hauptgattung. Nun erwäge man, daß die Ṛṣi doch die Hymnen nicht für sich dichteten, sondern durch diese Hymnen ihr Brot an den Fürstenhöfen und bei den Reichen überhaupt suchten. Dramen aber — das braucht nicht ausgeführt zu werden — müssen in diesen Kreisen besonderen Anklang gefunden haben, und es lag gewiß im Interesse der Dichter selbst, wenn sie diese Neigung ausnützten.

Daß zwischen der vedischen und klassischen Literatur eine Lücke vorhanden ist, in der schon eine große Menge sehr hoch stehender Werke der klassischen Literatur zugrunde gegangen ist, das kann gar keine Frage sein. Die alten Prosastücke des Mahābhārata und der Purāṇa zeigen uns einen altertümlichen und doch der Brāhmaṇa-Prosa gegenüber entwickelten Stil. Und doch

---

[1] S. *Eulenspiegel*, ed. KNUST (Halle 1884), S. 18 f.

muß die Entstehung dieser Texte weit hinter der Zeit zurückliegen, die wir jetzt als die klassische bezeichnen. Das Tantrākhyāyika, das ein glücklicher Zufall uns erhalten hat und das sicherlich das älteste auf uns gekommene Werk der sogenannten Kunstpoesie ist, zeigt schon, daß das MBh. zur Zeit der Entstehung desselben ein autoritatives Werk war, auf der anderen Seite aber, daß nicht nur die Kunstprosa sich ihren Stil gebildet hatte, sondern daß Gedichte in den schwierigsten Metren der Kunstpoesie etwas Gewöhnliches waren. Und noch weiter zurück führt uns Cāṇakyas Sammelwerk, das eine große nīti-Literatur und eine reiche Kommentatorentätigkeit vor dem Jahre 300 v. Chr. voraussetzt. Die Vorgänger sind verloren. Die leidige Gepflogenheit der Inder, nicht die Originalwerke, sondern stets die Umarbeitungen abzuschreiben und diese wieder und wieder umzuarbeiten, hat uns um jene jedenfalls sehr bedeutsame Literatur gebracht. Erhalten ist nur, was direkt als heilig galt. Darüber, daß uns also auch die vorhandene dramatische Literatur, soweit sie nicht als heilig galt, verloren gegangen ist, kann gar kein Zweifel bestehen. Und wenn die Yātrā an Kunstwert auch den Saṃvāda nicht gleichkommen, so hat das nichts zu sagen. Auch in Indien, und da vielleicht vor allem, lehnt sich ja doch die volkstümliche Literatur an die höfische an. Daß sie aber nach Form und Inhalt hinter diesem Muster zurückstehen muß, ist eigentlich selbstverständlich.

Also wenn auch alle Zwischenglieder heute nicht mehr vorhanden wären, so würden wir doch mit Wahrscheinlichkeit behaupten dürfen, daß diese Zwischenglieder einst vorhanden gewesen sind. Nun hat uns aber ein gütiges Schicksal — wohl eben infolge der Heiligkeit, die dieser Text für sich beansprucht — ein solches Zwischenglied erhalten: den Suparṇādhyāya.

Oldenberg freilich sagt auf S. 71 f. seiner Rezension des von Schroederschen Buches: ‚Weiter das kleine Suparṇa-Epos. Ich weiß nicht, ob Sch. (S. 4), wenn er dies als „sehr korrumpiertes, pseudovedisches Lied“ bezeichnet, damit seine Geltung für die literargeschichtliche Untersuchung herabdrücken will. In keinem Fall kann — man berücksichtige die metrischen Kriterien — an seinem

höheren Alter verglichen mit der altbuddhistischen Poesie oder mit der Behandlung desselben Stoffes im Mahābhārata Zweifel sein. So ist die Arbeit des allerdings, wenn man ihn so nennen will, pseudovedischen Poeten ein vollgültiges Dokument für die einer immerhin noch recht alten Zeit geläufige literarische Form. Hier finden wir nun, unter Weglassung der Prosabestandteile, allein die poetischen Elemente überliefert. Ueber die Notwendigkeit einer Verbindung dieser, die sonst sinnlos auseinander fallen, durch Bindeglieder, die der überlieferte Text nicht enthält, kann kein Zweifel sein. Daß diese Bindeglieder durch dramatische Aufführung geliefert wurden, darauf weist nichts, absolut nichts hin, und daran hat hier auch, wenn ich nicht irre, niemand gedacht. Die Parallele des Mahābhārata deutet vielmehr auf Ergänzung zu einer epischen Erzählung.'

Zunächst beweist die Parallele des Mahābhārata absolut nichts im Sinne der OLDENBERGschen Hypothese. Das Vorkommen derselben Sage in diesem höfischen Epos beweist höchstens, daß der Stoff bei Hofe beliebt war. Sollte der Suparṇādhyāya, den der Verfasser der MBh.-Fassung gewiß — mittelbar oder unmittelbar — gekannt hat, für das Epos verwertet werden, so mußten erzählende Teile hinzugedichtet werden. Was diese metrischen Erzählungsteile für ein Vorhandensein einer ursprünglichen Prosa beweisen sollen, ist mir unerfindlich. Wäre im Suparṇādhyāya Prosa vorhanden gewesen, so wäre sie sicher auch überliefert worden. Man vergleiche das oben angeführte Verhältnis der Kāṭhakopaniṣad zu ihrer Quelle. Diese Parallele, die doch sicher ist, macht es fast zur Gewißheit, daß der Verfasser des Suparṇādhyāya, hätte er eine Erzählung schreiben wollen, die Prosabestandteile eben der Brāhmaṇa-Literatur entlehnt hätte. Gehört er ja doch in diejenigen Kreise, die diese Literatur als die wichtigste betrachteten und pflegten.

Sodann erhebe ich hier wieder energischen Einspruch gegen Oldenbergs Methode. Der erste Grundsatz einer gesunden Philologie muß doch der sein, einen Text aus diesem selbst zu erklären; erst wenn das mißlingt, dürfen wir nach anderen Texten zur Erklärung Ausschau halten. Die Fragestellung muß hier also

lauten: ‚Ist der Text, so wie er vorliegt, verständlich?' Und das ist er ohne jeden Zweifel, wenn wir annehmen, daß er ein Drama ist. Daß die Sage an sich den Hörern bekannt war, dafür bürgt der Umstand, daß ja sogar uns das Drama vollständig verständlich ist auf Grund der Quellen, die uns zufällig außerdem erhalten sind: ṚV. iv, 26, 27. ŚBr. i, 7, 1, 1. 8, 2, 10. iii, 2, 4. 6, 2. 9, 4, 10. ABr. iii, 25, 1—iii, 26, 3. Maitr. S. iii, 7, 3. Kāṭh. xxiii, 10. xxiv, 1. Tait. Saṃ. vi, 1, 6. Pañcaviṃśa Br. 8, 4, 1.[1] Später finden wir außer im MBh. noch im Rām. iii, 35, 27 die Sage als bekannt vorausgesetzt, und sogar die Buddhisten haben sich des Stoffes bemächtigt. Denn in buddhistischer Einkleidung finden wir die Suparṇa-Geschichte bei Som., Kathās. xii, 138 ff. = Kṣem. Bṛ. M. iv, 89. Wir dürfen also mit Fug und Recht voraussetzen, daß die Hörer sich dem Suparṇādhyāya gegenüber in der Lage des Publikums befanden, für welches Schiller seinen Dialog zwischen Hektor und Andromache schrieb.

Ist dies aber der Fall, so ist Oldenbergs Hypothese von der eingeschobenen Prosa, für die er ja nicht ein einziges treffendes Beispiel aus der brahmanischen Literatur beigebracht hat und die er aus dem Suparṇādhyāya erst beweisen will, ohne weiteres abzulehnen. Es könnte also die Frage, ob der Text uns sonst noch Anhaltspunkte für seine dramatische Aufführung gibt, völlig beiseite gelassen werden. Da aber Oldenberg behauptet, auf eine solche Aufführung ‚weist nichts, absolut nichts hin', so werde ich überflüssigerweise auch zeigen, daß der Suparṇādhyāya nicht nur bestimmte Hinweise darauf enthält, sondern daß er nur unter dieser Voraussetzung verständlich ist.

Bevor ich auf Einzelheiten eingehe, wird es nötig sein, einen kurzen Überblick über die Dichtung zu geben. Eine vollständige

[1] Daß der Verfasser des Suparṇādhyāya noch andere Quellen kannte, beweist Sup 28, 1 im Vergleich mit Ait. Br. iii, 26, 3. ŚBr. i, 7, 1, 1. xi, 7, 2, 8; Taitt. Br. i, 1, 3, 10. Auch der Anlaß des Streites ist im Suparṇādhyāya allein überliefert. S. unten S. 330. Ebenso bringt im Suparṇādhyāya Garuḍa selbst dem Indra den Soma wieder. Das knüpft enger an den RV. an als die übrigen Versionen (31, 9; vgl. 29, 4). Ferner ist die Entstehung des Blitzes (Sup. 3, 2) den anderen Quellen fremd.

Übersetzung derselben wird mein Buch *Indische Natursagen*[1] enthalten. Ich übersetze hier nur die wichtigsten Stellen (zwischen Gänsefüßchen); im übrigen gebe ich nur kurz den Inhalt an. Was der Sanskrittext nicht ausdrücklich sagt, setze ich in Klammern.

Die Sūkta-Einteilung bezeichne ich durch römische, die Varga-Einteilung durch arabische Ziffern.

I.

1, 1. ‚Wer Söhne, Vieh, Reichtum, Alter und Nichtblindheit wünscht, der möge die elf reinen, auf den Suparṇa bezüglichen Lieder (*sūktāni*) studieren.'

2. Verneigung dem Garuḍa [mit Epithetis].

3. Garuḍa [folgen Epitheta, darunter: ‚Teilinkarnation Parameśvaras] schütze uns!

4. Vinatās dem G. nachgerufener Segenswunsch schütze uns!

5. ‚Die Erzählung von Suparṇa [*Suparṇākhyāna*] besteht aus Liedern [*sūkta*] in 31 Abschnitten [*varga*]. Sein Ṛṣi [heißt] Vāmadeva. Garuḍa, Indra, Tārkṣya, Vinatā, Kadrū, die Schlangen, die Götter sind die „Gottheiten". Das Metrum ist Triṣṭubh. Die Verwendung [findet statt] am Knotentag, beim Studium und bei der Besprechung des Brāhmaṇa.'

[Erzählung:]

2, 1. Himmel = Vinatā und Erde = Kadrū, Schwestern, bewegen sich, die erste als Adlerweibchen [suparṇī], die zweite als Schlange, in den Welten.

2. ‚Bei einer großen Sōmafeier der Götter ließen sich die beiden einen Verstoß zu Schulden kommen. Darauf wurden sie durch die Götter von Gebeten und Opferspenden ausgeschlossen, und angstgequält flüchteten sie zu dem Ṛṣi Tārkṣya, als sie gesehen hatten, daß Kadrūs eines Auge durch die Opfer zerstört worden war.'

[1] In dem DÄHNHARDTschen Sammelwerk *Natursagen*. Leipzig und Berlin, B. G. TEUBNER.

3–6. Die Vālakhilya-Ṛṣi, von Indra verhöhnt, erkaufen durch die Hälfte ihrer Askese von dem Ṛṣi Tārkṣya, daß er in Vinatā einen Keim zu einem ‚Eigeborenen' legt, der Indras Hochmut zunichte mache.

3, 1–5. Śaunakī [= Vinatā] legt drei Eier, von denen sie zwei vorzeitig öffnet. Aus dem ersten entsteht der ungestaltete Blitz, aus dem zweiten der halbgestaltete Aruṇa, der seiner Mutter flucht.[1] Der Sonnengott erbittet ihn von Vinatā zum Wagenlenker.

II.

[Erzählung:]

4, 1–5. Garuḍa geboren; schreckliche Portenta, welche aufhören, sobald die Wesen sich in Garuḍas Schutz flüchten.[2]

III.

5, 1. ‚Den Starken, den Helden, den Unwiderstehlichem Widerstehenden [oder: Unerträgliches Tragenden] werde ich preisen, Garuḍa, den Sohn der Vinatā, der seine von Kadrū besiegte und zur Sklavin gemachte Mutter loskaufte.'

2. ‚Darum will ich seine Tat verkünden, [die Tat] des berühmten Sohnes der Vinatā, [die Tat,] die über die Erde verbreitet hat seinen mächtigen, aus dem Herbeiholen des Sōma entstandenen Ruhm.'[3]

3. ‚Kadrū und Suparṇī wetteten, indem sie sich selbst zum Preise einsetzten.[4] Kadrū besiegte die Suparṇī. Diese sprach:'

---

[1] Der Inhalt des Fluches, Sklaverei der Mutter [vgl. MBh. I, 16, 17] fehlt. Wohl ausgefallen.

[2] Darauf eine Strophe: ‚Für die unter dem Sternbild Maghā Geborenen, für die, deren Leiber alle Veden sind, für die, welche 1000 Jahre Embryonen gewesen sind, tritt Stillung des Feuers ein.' Randnotiz, die eine ursprüngliche Strophe verdrängt hat? Nach MBh. I, 16 lag Garuḍa 1000 Jahre im Ei.

[3] Lies *prathitayaśaḥ*. Vgl. D.

[4] Nach Oldenberg, *ZDMG.* XXXVII, 68 f.

[Vinatā:]

4. ‚Andere wahrlich sagen dies als wahr [sagen mit Recht dies]: . . . .,[1] die du [da du], eine Einäugige,[2] obwohl du meinen Sohn nicht kennst, im Streite grausame [schreckliche] Worte schneidest.‘

[Kadrū:]

5. ‚Sieh[3] nach dem andern Ufer, o Vinatā; du hast ein Adlerauge, also habe ich vernommen. Dort hat ein weißes Roß sich an einen Baumstumpf [oder: Pfosten] gerieben.[4] Dieser sein schwarzer Schweif weht schräg hinab.‘

[Vinatā:]

6, 1. ‚Bist du bei Sinnen[5] oder redest du im Wahnsinn? Ich sehe keinen Schweif; was siehst nur du? Wenn das Roß weiß oder wenn es schwarz ist: was, wodurch und wie willst dú denn da sehen?‘[6]

2. ‚Unwahres, wahrlich, redest du Einäugige,[7] du, deren eines Auge zerstört ist. Ich halte das [Roß] für ganz weiß; es hat überhaupt keinen Schweif.‘[8]

[Kadrū:]

3. ‚Wenn ich, während du, Vinatā Suparṇī, mit zwei Augen schaust, o Mutter Aruṇas, nicht mit einem [richtig] schaue, so will ich deine Sklavin sein; andernfalls sollst du die meinige sein.‘

---

[1] Hoffnungslos verderbt. [2] Vgl. I, 2, 2. III, 6, 2.

[3] OLDENBERG, a. a. O. S. 69. [4] OLDENBERG S. 69 f.

[5] Mit OLDENBERG *ā nu dīdhīya*. OLDENBERG übersetzt: ‚Siehst du das wirklich.‘

[6] Mit OLDENBERG *a nu* statt *na*.

[7] Im Texte steht, das Metrum störend, noch *kadru* vor *kāṇe*, was OLDENBERG mit Recht als Glosse zu *kāṇe* ausscheidet.

[8] Man lese *vālo* statt *kṛṣṇo*. Die Glosse *kṛṣṇo* hat hier die ursprüngliche Lesart verdrängt OLDENBERG muß mit seiner Auffassung, daß des Rosses Schweif beim Reiben an dem Pfosten hängen geblieben ist, so seltsam dies uns anmutet, Recht haben. Kadrūs Worte in 5, 5 sind zweideutig. Vinatā sieht nach dem Roß und nicht nach dem Pfosten. Das Roß hat wirklich keinen Schweif mehr. Der weht ‚schräg hinab‘, aber vom Pfosten (IV, 7, 1).

[Vinatā:]

4. ,Ich will hier deine Sklavin sein, Mutter der Schlangen, wenn du dieses so nicht falsch redest [wenn das, was du gesagt hast, nicht falsch ist]. Du aber, Aditi [= Kadrū, die personifizierte Erde[1]], wirst mir heute Sklavendienste tun. Auf, wir wollen gehen, es zu erkunden.'[2]

5. ,Laß uns einen Boten aussenden zu Mātariśvan; laß ihn uns bitten, daß er uns sage, wie es sich verhält. Oder wir wollen lieber beide selbst gehn, o Kadrū. Ich trage dich dorthin, wo jenes Roß weidet.'

IV.

[Kadrū:]

7, 1. ,Da hängt dieser Schweif an dem Baumpfahl [Baumstumpf]. Siehst du ihn hängen? Du bist meine Besiegte durch das Zeugnis des Meeres. Du sollst meine Sklavin sein bis zur Erschöpfung.'[3]

2. ,Wir haben gehört, daß im Meere eine liebliche ewige Insel liegt, früher der Aufenthalt der Schlangen; dorthin, Vinatā, bringe uns!'

[Garuḍa kommt weinend; Vinatā zu Garuḍa:]

3. Warum weinst du? Das ziemt dir nicht als Tārkṣyas Sohn!

[Garuḍa zu Vinatā:]

4. ,Qual, wahrlich, bereiten dir, o Vinatā, o Mutter Aruṇas, die Unverschämten [Schlangen]. Diejenigen, welche nicht jugendliche Lehrer gemacht [sich verschafft] haben, diese wahrlich fliegen so thränengesichtig.'[4]

---

[1] Vgl. IV, 8, 3.

[2] Mit BD *vedāva gatvā*. So auch Oldenberg.

[3] Mit Oldenberg *ā śramāt*.

[4] So wörtlich; Metrum und Sinn gestört Statt ,jugendliche' [Acc.] muß es sicher heißen ,jugendlich', ,in ihrer Jugend'. Daß Garuḍa den Veda nicht studiert hat, sagt Indra XI, 21, 1.

[Vinatā:]

5. Ich [kann nicht für deinen Unterricht sorgen, denn ich] muß die Schlangen schleppen, die so schwer sind, daß ich das Wasser berühre.[1]

[Die Schlangen zu Vinatā:]

8, 1. Dein Sohn ist kräftig. Er mag uns zur Sonne tragen!

[Garuḍa:]

2. Steigt auf, ich tu's! [Garuḍa trägt die Schlangen der Sonne entgegen.]

[Die Schlangen:]

3–4. Die Sonne verbrennt uns. Führ' uns zurück zu unserer Mutter Erde [Aditi], oder wir stürzen uns hinab.

[Kadrū zu Vinatā:]

5. Dein Sohn hat Unrecht getan!

V.

[Vinatā zu Aruṇa:]

9, 1. Garuḍa hat die Schlangen nicht vernichtet und Tārkṣya ist nicht hier: so bin ich wieder schutzlos.

[Kadrū zu Suparṇa:]

2. Deine Tat war grausam; in Zukunft fliege niedriger!

[Kadrū, zu Parjanya betend:]

3. 4. Laß regnen, daß eine große Flut entsteht, um den brennenden Schmerz meiner Söhne zu stillen.

[Garuḍa zu Vinatā:]

5. ‚Den Himmelswelten folge ich mit dem Auge, Mutter, mit Kraft, mit Stärke, mit Macht. Warum nun bin ich Sklave geworden? Hast du etwas Böses getan, oder ist vielleicht mein Vater einen bösen Wandel gewandelt?'

---

[1] Ich lese *spṛśantī*.

[Vinatā:]

10, 1. Ich wettete, von Zorn verblendet, mit Kadrū: sie hat mich besiegt.

[Garuḍa:]

2. 3. Wie kannst du aus der Sklaverei befreit werden? Frage die Schlangen nach einem Lösegeld.

[Vinatā zu den Schlangen:]

4. Ich bin alt und schwach; wodurch kann ich mich loskaufen?

VI.

[Die Schlangen:]

11, 1. Bringe Indras Sōma aus der Grube auf der dritten Fläche [im Himmel]!

[Vinatā zu Garuḍa:]

2. Nur der schwer zu beschaffende Soma ist das Lösegeld.

[Garuḍa:]

3. ‚Ich gehorche dir, Vinatā Suparṇī, wenn du keinen Brahmanen getötet hast, o Mutter. Ich werde fliegen nach dem Gegenstand deines Begehrs, um fern von des Himmels Höhe den Soma zu holen.‘

[Vinatā:]

4. ‚Ich habe keinen Brahmanen getötet, o Garutmant; auch ist keine zweite Störung der Soma-Feier durch mich geschehen.[1] Ich belade nicht den Schuldlosen mit Schuld; ich nehme nicht die Schuld von dem mit Schuld Behafteten.‘

[Garuḍa zu den Schlangen:]

5. Wodurch kann ich mich loskaufen?

[Die Schlangen:]

6. Durch den Soma.

---

[1] Vgl. 1, 2, 2.

[Garuḍa:]

12, 1. Es wird mir nicht schwer fallen, die Wächter zu töten oder zu verscheuchen und den Soma zu holen.

[Vinatā zu Garuḍa:]

2. Wag's lieber nicht! Eh' du das Leben einbüßt, will ich Sklavin bleiben.

[Garuḍa:]

3. 4. Ich bestehe aus den Metren, habe das Opfer also oft zu den Göttern getragen, und oft haben sie mich zum Soma gesandt. [Ich kenne also den Weg.]

5. Aber ich bedarf dazu einer kräftigenden Speise.

VII.

[Vinatā zu Garuḍa:]

13, 1. ‚Dort ist ein großer Berg; auf dessen Gipfel befindet sich ein großer See und in diesem ein großes Wesen.[1] Den Elefanten, der zu diesem hinabgestiegen ist, sollst du ergreifen. Er [sei] deine Speise. Siehe diese beiden, Garuḍa!'

2. ‚Der große Elefant, namens „Brüller", gefleckt, mit mächtigen Stoßzähnen, erscheint wie eine Wolke. Ihn möge dir der Schöpfer samt seiner Freundschaft[2] geben. Wenn du diese beiden verzehrt hast, magst du zur Götterwelt emporfliegen.'[3]

[Garuḍa:]

3. Als Vogel esse ich nur auf einem Baume gern. Nenne mir einen.

[Vinatā:]

4. 5. Steige auf den Freund deines Vaters, den Baum Rauhiṇa, unter dem sich die Vālakhilya und Vaikhānasa befinden.

---

[1] *bhūtaṃ mahāntaṃ!* Ein Rākṣasa oder ein großes Raubtier (etwa Krokodil); vgl. 14, 2. Im MBh. und Rām. eine große Schildkröte.

[2] = samt seinem Freunde. Vgl. unten S. 334f. [3] Lies *dadāt* und *patāsi*.

[Garuḍa:]

14, 1. ‚Ich habe diese beiden wie auf einer Elefantenkuh weiße Lotus[-flecken] habenden Elefanten, die auf [der Stirn] gespaltenen Begleiter des Elefanten, mit großer Freude ergriffen, die großen. Ich fliege diesen Weg, dorthin ziehen wollend.‘[1]

[Der Baum Rauhiṇa:]

2. ‚Einen gewaltig starken Elefanten, so groß wie der Meru, samt einem *grāha* [Rākṣasa oder Krokodil] im Luftraum tragend, mit seiner Eile einen mächtigen Sturm erregend, kommt jener Suparṇa zu mir heran, mich erschütternd.‘

3. ‚Halt an! Verschone den Rauhiṇa! Und laß mich nicht durch Ermüdung der Ohnmacht nahe kommen!‘[2]

[Garuḍa:]

‚Mit den Metren vermischt, mit den Gottheiten, werde ich dich gewaltsam besteigen, ich, der Garutmant.‘

[Rauhiṇa:]

4. ‚Hier ist die östliche [Seite, Himmelsgegend], Garuḍa; auf diese begib dich, — auf welcher [sich] die Vaikhānasa-Ṛṣi, die Vālakhilya [befinden], auf der nördlichen, neigt sich der Ast[3] nach unten — wenn du, Garutmant, dich vor Sünde scheust.‘

5. ‚Du hast den Ast abgebrochen; du wirst eine Sünde begehen: du wirst die Brahmanen töten, welche [sich unter dem Aste] auf der Erde befinden. Den unendlichen Raum, das Dunkel [die Unterwelt?] und den Luftraum [oder: die Welt] wirst du vernichten, und mit nichten wirst du [dann] jenen Soma herbeiholen, Garutmant.‘

[1] Über diese Strophe siehe unten S. 334.

[2] Lies *mo mumukṣur*, Desiderativ im futurischen Sinn.

[3] Lies *śākhā* statt *tāvat*.

VIII.

[Rauhiṇa:]

15, 1. ‚Mit der Linken trägt er den Ast, mit der Rechten die beiden anderen [nämlich das Seeungeheuer und den Elefanten]. Siehe die Macht Suparṇas, die nicht durch Worte ummessen [nicht nach Gebühr gepriesen] werden kann.‘

[Vinatā, des heranfliegenden Suparṇa Stimme hörend:]

2. ‚Wer denn sendet in den Luftraum hinaus seine glückverheißende Stimme? Der eine meiner Söhne [Aruṇa] schläft; der zweite erscheint.‘[1]

[Garuḍa zu Vinatā:]

4. 5. Der gewaltige Ast hat mich ermüdet, Elefant und Seeungeheuer haben mich nicht gesättigt. Weise mir noch eine Speise an.

[Vinatā:]

16, 1–3. Friß die Niṣāda, die weder beten noch opfern. Aber hüte dich, einen Brahmanen unter ihnen zu fressen.

[Garuḍa:]

4. Wie sieht der Brahmane aus?

[Vinatā:]

5. ‚Staubig, Zöpfe tragend, Lehm zwischen den Zähnen habend, mit hinaufgekämmtem Haarstrang redet er nur die Wahrheit. Mitten unter seinen Feinden fürchtet er sich nicht vor dem Tode: dies ist der Brahmane; diesen töte nicht, Garutmant.‘

IX.

[Vinatā:]

17, 1. Den Brahmanen durchglühen sechs Feuer.

2. Frißt du ihn, so quält er dich wie der vom Fisch verschlungene Angelhaken und wie glühende Kohle.

---

[1] Die folgende Strophe verstehe ich nicht.

[Garuḍa:]

3. Ich kenne nun meine Speise und werde den Soma holen.

[Der Brahmane unter den Niṣāda:]

4. 5. Ich neige mich vor dem Suparṇa, der mir zum Verderben naht.

[Erzählung:]

18, 1. ‚Darauf kam Suparṇa hungrig herbei und verzehrte nach seiner Mutter Weisung die Niṣāda.[1] Die Fittiche anziehend steckte er die, welche er verfolgte und welche ihm erreichbar waren, in seinen Mund.‘

2. ‚Wieder und wieder auffliegend und die Niṣāda verzehrend[2] wurde der Vogel [plötzlich] wie von einem brennenden Scheiterhaufen gebrannt, als ihm einer von ihnen in den Hals gekommen war.‘

3. ‚Gepeinigt von dem rauch- und funkenlosen [Feuer] dachte er an Śuṅgās [= Vinatās] Wort. „O welche Gewalt der Brahmanen, die nur von ihrer Geburt [in der Brahmanenkaste] leben!“‘

[Garuḍa:]

4. ‚Komm heraus, bester der Doppeltgeborenen! Du sollst mir nicht zur Nahrung dienen! Diese [andern] Niṣāda habe ich hier als Speise erlangt;[3] wolle du dich nicht härmen!‘

[Der Brahmane:]

5. ‚Ich halte mich selbst nicht für lebendig, wenn ich der Gattin und der Söhne beraubt bin. Aber ein Doppeltgeborener mit der Niṣāda-Frau und mit seinen Söhnen ist Gift in deinem Munde.‘

[Erzählung:]

6. ‚Darauf ließ der Vogel den Doppeltgeborenen nebst den Seinen heraus und erfüllte so die Anweisung[4] [des Brahmanen].

[1] Lies *ājñapto* und *bhakṣayan*.

[2] Lies *bhakṣāṇo*.

[3] Lies *mayâtrâptā*.

[4] Lies *câjñām*.

Nur die anderen verzehrte er, und sicherlich hatte er [nur] deshalb Erfolg [beim Somaraub].'

X.

[Garuḍa zum Brahmanen:]

19, 1. Fluche mir nicht; ich handle nur meiner Mutter zuliebe.

[Der Brahmane:]

2. Ich segne dich. Wie geht's zu Hause?

[Garuḍa:]

3. Ich dachte, es ginge gut; da erfuhr ich von der Sklaverei meiner Mutter. Entlaß mich!

[Der Brahmane:]

4. ‚Das Opfer[1] schütze dich sowie die Opferlöhne. Das beste Vāra[2] sei vor dir, wenn du fliegst. Die Ṛg-Veda-Strophen und die Sprüche des Yajur-Veda, wenn du fliegst, Suparṇa, und alle Tage und Nächte sollen sich zu dir flüchten [in dich eingehen].'

5. ‚Den Heilbringenden, den Tārkṣya, den Ariṣṭanemi, das große Wesen, den Vogel der Gottheiten, den Asura-Töter, den Freund Indras, den großen Ruhm in Schlachten, den wollen wir besteigen wie ein Schiff.'

6. ‚Zu dem Nothelfer aus dem Geschlecht des Aṅgiras, dem Gaya, dem Svastyātreya und dem Tārkṣya flüchte ich mich mit ausgestreckter Hand im Geiste; Heil und Befreiung aus Gefahr [werde uns durch ihn] in Nöten!'

[Bhauvana, der Soma-Wächter:]

20, 1. ‚Gibt es hier wohl irgend etwas schon Entstandenes, oder etwas, was noch entstehen wird, Bṛhaspati, welches die mir anvertraute Wacht überschreitend durch [seine] Stärke den Soma plötzlich von hier entführen könnte?'

---

[1] Lies *yajñaś ca.*

[2] Lies *vāraṃ varīyaḥ.* Unter dem Somagefäß (*vāra*) ist der Mond gedacht.

[Vinatā:][1]

2\. ‚Sechzigtausend Wagenlasten herab vom Luftkreis, neunundneunzig von der Vedi, Hunderte wirst du herbeiholen, der Garuḍa, Vinatās Sohn; halte aus, indem du den verwahrten Soma rauben willst.'

[Bhauvana:]

3\. ‚Woher stammt der, aus welcher Welt, von welcher Erde, der mit Bhauvana zu kämpfen begehrt, dem unübertrefflichen Bogenschützen?'

[Bṛhaspati:]

4\. ‚Die Suparṇī namens Vinatā hat sich schwer kasteit.[2] Von ihr wurde geboren Garuḍa, Vinatās Sohn und der Vogel, der den Soma rauben wird: das wisse.'[3]

XI.

[Indra:]

21, 1. ‚Bin ich denn Indra, oder [ist es] der Sohn der Vinatā? Welcher von uns beiden hat gehört [= den Veda studiert], [die Herrschaft über] die Welten begehrend,[4] daß ér den Soma, den abgekehrten [= unerreichbaren], verwahrten, leuchtenden mir rauben könnte mit Gewalt?'

[Bṛhaspati:]

2\. ‚Dir, o Indra, gehört, was entstanden ist und was entstehen wird; dir, o Indra, was geworden ist und werden wird; dir die Himmelsgegenden und Nebenhimmelsgegenden und Aufgegenden, du Starker; durch deinen Wunsch und Befehl wird alles gesprochen.'

[Vinatā zu Aruṇa:]

3\. ‚Ein mächtiges Dröhnen[5] läßt sich da oben hören. Warum, mein Sohn, eilst du nicht hilfreich zum Bruder? Einer

[1] Vgl. 22, 1 und 1, 4.

[2] Lies *dustapaṃ*; vgl. BD und die Lesarten des Padap.

[3] Letzte Zeile korrupt. Ich lese *tad viddhi*.

[4] Vgl. IV, 7, 4.

[5] Garuḍas Flügelschlag. Vgl. 22, 4 f.

ist Suparṇa und viele sind die Götter! Denn allein könnte ihn Śakra nicht bewältigen.'

[Aruṇa:]

4. ,Bruderlos durch den Bruder ist Garuḍa durch Aruṇa, sohnlos [durch Aruṇa] ist Śuṅgā, Vinatā, die Suparṇī. Wahrlich, Mutter, Aruṇa geht sicherlich nicht. [Zu Garuḍa:] Geh selbst nach dem dritten Himmel als Soma-Räuber!'

[Vinatā:]

22, 1. ,Der fußlose Bhauvana[1] wahrlich stiftet kein Heil, sondern ist ein Töter [seiner] Feinde und ist wahrlich nicht sorglos. Blind, [aber] wachsam ist er wahrlich nicht sorglos. Wie rettet sich Garuḍa der Suparṇa?'[2]

[Aruṇa:]

2. ,Wie Macht, wie Stärke, wie Nebel,[3] wie Kraft, wie Wolke,[3] wie Angst, so ist diese gewaltige Kraft [Garuḍas] unwiderstehlich. Mit Garuḍa ist kein Vergleich, o Śuṅgā!'

[Inzwischen raubt Garuḍa den Soma; dieser spricht:]

3. ,Der Sturm[gott] schütze seinen Atem, die Marut seine beiden Fittiche, Agni der Wesenkenner sein Haupt. Ich bin vorn und hinten [vor ihm und hinter ihm].[4] [Ich,] Candra, ergötze mich auf Garuḍas Rücken.'[5]

[1] Bhauvana, wörtlich ,Erdensohn' ist dasselbe ,wie Kadrūs Sohn', also offenbar ein Schlangendämon; daher fußlos. Vgl. Śatap. Br. I, 7, 11 und Suparṇ. XII, 23, 1. 2. Auch unter den Soma-Wächtern XII, 23, 3 wird ein Sohn Kadrūs erwähnt, und 24, 1 ist direkt von Schlangen als solchen die Rede. Dazu vgl. die Schlangen, welche den Soma nach MBh. I, 33, 5 ff. bewachen.

[2] Ich lese in *b*: *arihā tv asau na ha* [oder *hi*] *sa*, in *c* ebenso *na ha* [oder *hi*] *sa*. Wenn hier dem Bhauvana außer seiner Fußlosigkeit auch Blindheit zugeschrieben wird, so fügt 22, 4 dem noch Taubheit hinzu. Man hatte also den Grund der Fußlosigkeit (Bhauvana = Schlange) damals schon vergessen.

[3] Für Aruṇa das Morgenrot sind diese unwiderstehlich, wenn sie in starker Masse auftreten.

[4] = Ich schütze ihn vor Angriff und Verfolgung.

[5] Hier wird der Soma personifiziert wie ṚV. IV, 27 und wie der Rauhiṇa oben 14, 2. 4. 5. Im MBh. I, 28, 14 sind ähnliche Segensworte der Vinatā in den Mund gelegt.

[Indra:]

4. ‚Wie kommt es, daß sich Dröhnen vernehmen läßt [an der Stätte], da der Soma ist? Wohlan, Bṛhaspati! Ich will hinabgehen,[1] es zu erkunden. Die Bogensehne, wahrlich, schwirrt [nur], wenn sie gelöst [abgeschnellt] ist; laut ruft der taube Soma-Hüter.‘

[Bṛhaspati:]

5. ‚Ich kenne dieses Dröhnen, Schätzespender! Es rührt von dem fliegenden Suparṇa her, o Gatte Śacīs, dessen Soma Garutmant raubt, Vinatās Sohn, nachdem er deine Soma-Wächter niedergeschlagen hat.‘

XII.

[Indra:]

23, 1. ‚Der fußlose Bhauvana mit dem schnellenden Bogen, wo war er, dessen Pfeilspitze den Agni durchquert, durch dessen Arme der gewaltige Pfeil dreißig preiswürdige Myriaden, [ja] sechzig durchfliegt?‘

[Bṛhaspati:]

2. ‚Den Fußlosen schreckend eilte schnell der Held Suparṇa mit dem schnellenden Bogen (?). Als er eilte, überholte ihn nicht der Pfeil. Er drang zum Soma, als dieser am höchsten Himmel strahlte.‘

[Indra:]

3–6. ‚Wo war Arbuda [es folgen 23 Namen von Schlangen, die den Soma bewachten], als meinen Soma raubte Vinatās Sohn?‘

[Bṛhaspati:]

24, 1. Als die Schlangen das Nahen des Vogels bemerkt hatten infolge der gewaltigen Glut des Garuḍa, o Śakra, da fürchteten sich diese Schlangen vor der Berührung mit dem

[1] Aus seinem Palast nach dem Platz im Opferhof, an dem der Soma verwahrt ist.

Vogelkönig und verbargen sogar ihre Köpfe unter ihren Leibern.‘

[Indra:]

2. Wo waren die Blitze Abhaya und Bhaya?

[Bṛhaspati:]

3. Garuḍa flog zwischen ihnen durch.

XIII.

[Indra:]

25, 1. Wo war meine Māyā?

[Bṛhaspati:]

2. Garuḍa ließ sie hinter sich.

[Indra:]

3. Wo war mein Rad?[1]

[Bṛhaspati:]

4. Garuḍa ließ es hinter sich.

[Indra:]

5. Wie kam Garuḍa über die Bergkugeln ...., die Teiche, die Flüsse?

[Bṛhaspati:]

6. Er hieb sie auseinander.

[Indra:]

26, 1. Wo waren die Āditya, die Rudra, die Vasu, die Sādhya, die Marut?

[Bṛhaspati:]

2. Sie stoben auseinander.

[Indra:]

3. Wie kam der Geier sogar über den lodernden Vaiśvānara hinweg?

[Bṛhaspati:]

4. 5. Er sättigte ihn mit gewaltigen Massen von Schmelzbutter. Dann besiegte er die übrigen Somawächter und flog davon.

---

[1] Vgl. MBh. 1, 33, 2.

XIV.

[Bṛhaspati:]

27, 1. ‚Als Einzelner hat der Furchtbarstarke viele bestanden. Selbst dir, o Śakra, ist er gleich an Gewalt.‘[1]

[Indra:]

‚Weil der Vogel sich an meine Wächter gewagt hat, darum will ich zornig meinen Donnerkeil auf ihn schleudern!‘

[Er tut es. Der Donnerkeil prallt an Garuḍa ab.]

2. ‚Dieser mein Donnerkeil, welcher aus Askese besteht,[2] dessen Kanten scharf wie Messer sind, der gewaltige,[3] mit dem ich Vṛtras Herz zerschnitt, ist an dem Vogel abgeprallt. Bṛhaspati, was für ein Wesen ist denn der Suparṇa?‘

[Bṛhaspati:]

3. Er besteht aus allen Metren, den Yajus-Sprüchen, den Melodien; er hat Soma getrunken.

[Indra zu Garuḍa:]

4. Ehre den Donnerkeil!

[Garuḍa:]

5. ‚Eine Feder aus meinem Schenkel lasse ich fahren, Untadeliger! Diese schneide ab mit dem Donnerkeil; werde dú dadurch preiswürdig.[4] Das Heil der Götter ist dir ja nur angenehm. Ich handle in Güte und gebrauche keine Gewalt, o Śakra.‘

6. Ich will außerdem Dadhīci, den Donnerkeil und dich ehren.[5]

[Indra:]

28, 1. ‚Diese Feder ist durch den Donnerkeil in drei Teile zerschnitten. Aus ihrem obersten Teil sind die Pfauen entstanden; in

---

[1] Lies *tavaîva śakra sadṛśo*.

[2] Weil aus den Knochen des Ṛṣi Dadhīci gebildet.

[3] Lies *suvīryaṃ*.

[4] Ich lasse die Feder gutwillig fahren; die Welt aber mag glauben, du habest sie mir abgeschlagen, und mag dich dafür preisen.

[5] Wörtlich = MBh. I, 33, 20 c d, 21 a b. Wohl daher interpoliert.

[= aus] der Mitte entstand die zweigesichtige Reihe der Schlangenfürsten,[1] und an [aus] der Wurzel der Ichneumon, der Feind der Schlangen.'

2. Wie groß ist deine Macht?

[Garuḍa:]

3. ,Acht Erden, neun Himmelsgegenden, drei Meere, Gatte der Śacī, und mehr als tausend Gebirge vermöchte ich zu tragen, wenn ich wollte.'[2]

[Indra:]

4. Wenn die Schlangen den Soma trinken, so töten sie alle Menschen.

[Garuḍa:]

5. Ich zeige ihnen den Soma nur.

XV.

[Garuḍa zu den Schlangen:]

29, 1–3. Seht, hier habe ich den Soma gebracht! Vinatā, Aruṇa und ich sind frei. Ich raube ihn euch wieder. Sucht mir ihn abzunehmen!

[Garuḍa zu Indra:]

4. Ich bringe dir hier den geraubten Soma zurück.

[Indra:]

5. 6. Wie konntest du mich überwinden, der ich das All bin und Pipru, Namuci, Śambara, Vipracitti und Vṛtra getötet habe?

[Garuḍa:]

30, 1. 2. Ich mußte den Soma als Lösegeld holen, habe ihn dir aber unversehrt wiedergegeben. Ich gehöre dir.

[Indra:]

3. 4. Ich begrüße dich. Sei mein Freund und wähle dir eine Gnade.

---

[1] Vgl. Sāy. zu Ait. Br. III, 26, 3. Oder lies °*rājñī*?

[2] Vgl. MBh. I, 34, 5.

[Garuḍa:]

5. ‚Die Schlangen wähle ich mir zur Speise,[1] Gemahl der Śacī! Laß mich [ferner] das Opfer [zu den Göttern] tragen, und laß mich eingehen in die Veden. Die Brahmanen, welche nach dem Himmel verlangt, sollen mich studieren, und sie sollen im dritten Himmel gemeinsamen Sitz [Aufenthalt] mit uns beiden haben.‘

[Indra:]

6. Es sei!

[Erzählung:]

7. ‚Entsetzt [schaudernd] richteten sich[2] die Schlangen auf, als sie den Suparṇa am dritten Himmel fliegen sahen. Nachdem der starke Vogel sie gefressen, steigerte er seine Stärke und hat [an Stärke] zugenommen bis heute.[3]

[Schlußwort:]

31, 1. Den großen Vogel usw. rufe ich um Schutz an.

2. ‚Dieser, [von mir] im Triṣṭubh-Metrum gepriesen wie Agni vom Hotṛ, redet aus mir. Gib Heil und Segen und Glück! Sohn der Vinatā, vernichte die Sünde, die Widersacher!‘

3. ‚Wenn ich auch .....[4] den Suparṇa mit gläubigem Herzen, so soll er doch sich unser erbarmen, uns langes Leben schenken [und] Kraft der Augen[5] auf lange.‘

4. ‚Wer das Sauparṇa beständig studiert an jedem Knotentag, dem wird ein heldenhafter Sohn geboren werden, ein kluger, ausgezeichnet durch Kenntnis heiliger Wissenschaft.‘

5. ‚Wer das Sauparṇa beständig studiert an jedem Knotentag, der wird aufsteigen in den unendlichen Himmel und mit mir die gleiche Welt bewohnen.‘

---

[1] Lies *bhakṣaṃ*.

[2] Lies *udaśrayanta*.

[3] Lies *adyâdhy* oder *adyâvadhy*.

[4] Schwer verderbt Der Sinn scheint zu sein: ‚nur ein geringes Preislied geliefert habe für‘.

[5] Lies *cakṣurbalaṃ*. Vgl. die Lesart von D.

6. ‚Wer hier das Sauparṇa aus dem Āstīka,[1] sich demütig neigend, hört, der wird von allem Unheil befreit und von allen Feinden erlöst werden.'

7. ‚Wenn eine Schwangere diese Geschichte an jedem Knotentage hört, wird sie ein männliches Kind gebären, ein kräftiges, welches seine Feinde peinigt.'

8. ‚Das Sauparṇa ist das Auge der nicht murrenden Hörer; und in die Himmel werden sie eingehen, wenn sie von uns beiden immer rühmend berichten [oder: uns beide immer preisen].'

9. ‚Verneigung dem Paare Indra-Suparṇa, Verneigung dem Paare Indra-Suparṇa! Gedankenschnell gehend überflog Suparṇa die eherne Burg; nachdem er in den Himmel gegangen war, brachte er dem donnerkeilbewehrten [Gotte] den Soma.'

Wir betrachten nun den Text, über den im vorstehenden eine kurze Übersicht gegeben worden ist.

Dieser Text ist an vielen Stellen verderbt, aber sehr oft liegen die Besserungen so nahe, daß sie so gut wie sicher sind. Metrische Fehler werden gleichfalls großenteils auf Verderbnis (durch Mißverständnisse und Glossen) beruhen. Eine spätere Zutat ist der Padapāṭha, der die allermeisten Korruptelen des Textes wiederholt. Somit darf man vermuten, daß auch die Akzente die Zutat eines Spätern sind.

Mit Recht sagt GRUBE S. XXIII, nachdem er einige vedische Worte aus dem Texte belegt hat: vocabulorum quae in Suparṇâdhyâyo usurpantur pars longe maxima litterarum propria est posteriorum; aber er geht zu weit, wenn er behauptet: neque errore ducatur qui Vedicas illas voces formasque consulto arcessitas putet ut species totius carminis sit Vedica. Daß die Fassungen des MBh. und des Suparṇādhyāya eng zusammenhängen, erweist eine Vergleichung dieser beiden Texte miteinander und mit den vedischen Stellen ohne weiteres. Aber entschieden falsch ist es, wenn GRUBE S. XIV meint: Quamobrem ad verum proxime accedat qui Suparṇâdhyâyum nihil fere aliud esse arbitretur nisi summarium quasi quoddam haud.

[1] So auch OLDENBERG.

ita magni sacrificiorum temporis ratione habita e Mahâbhârato excerptum. Aus metrischen Gründen hat es Oldenberg *ZDMG* xxxvii, 54 ff. und S. 76 f. wahrscheinlich gemacht, daß unser Text der spätvedischen Zeit angehört.[1] Die stilistischen Betrachtungen, die Oldenberg S. 72 ff. anstellt, führen zu demselben Resultat. Bei nahezu gleichen Versen, von denen Oldenberg S. 74 zwei Paare gegenüberstellt, ist es ohne weiteres klar, daß die des Suparṇādhyāya älter sind als die des MBh., und kein altertümelnder Umdichter würde so geschickt gefälscht haben, daß er die ,vedischen' Verse aus den epischen zurechtgemacht hätte. Ich möchte auf ein Beispiel hinweisen, durch welches es wohl klar wird, daß der Verfasser der Mahābhārata-Episode wesentlich auf unserm Suparṇādhyāya fußt.

14, 4 f. bittet der göttliche Rauhiṇa-Baum den Garuḍa, sich nicht auf den geneigten nördlichen Ast zu setzen:

एषा प्राची गरुड तां श्रयस्व यस्यां वैखानसा ऋषयो वालखिल्याः ।
परस्यां नमति शाखा[2] तिरश्ची स चेद्गरुत्मन्वृजिनाद्बिभेषि ॥ ४ ॥
अभांक्षीः शाखां वृजिनं करिष्यसि हनिष्यसि ब्राह्मणान्ये पृथिव्यां ।
अतूर्त्तं तमो रजो वि नशिष्यसि नाऽऽहरिष्यसि सोममेतं गरुत्मन् ॥ ५ ॥

Die Situation ist klar: unter dem Baume befinden sich die Ṛṣi auf der Erde (5 *b*), und der Baum, der ja als vernunftbegabtes Wesen göttlicher Art gedacht wird, neigt seinen nördlichen Ast hernieder, um ihnen Schatten zu spenden. Das Rāmāyaṇa iii, 35 erwähnt die Neigung des Astes nicht; aber auch nach ihm befinden sich die Ṛṣi offenbar unter dem Baume auf der Erde:

---

[1] Daß man ihn noch vor die Kāṭhakopaniṣad setzen könnte, wie das Oldenberg S. 77 tut, ist mir doch sehr zweifelhaft. Dazu ist doch das Versmaterial der Śloken im Suparṇādhyāya, unter denen sich vielleicht auch Einschiebsel finden, zu gering. Ferner scheidet Oldenberg, wenn unsere Ausführungen unten S. 324 ff. das Richtige treffen, ganze Reihen von Śloken mit Unrecht aus, wodurch sich das Verhältnis der verschiedenen metrischen Typen zu einander erheblich ändert. Vgl. unten S. 327 f. Außerdem wird ja auch auf die Individualität des Dichters selbst manches zu setzen sein, und endlich wissen wir nicht, ob er nicht etwa selbst schon älteres Strophenmaterial benutzt hat.

[2] Der Text hat für *śākhā* korrupt *tāvat* (B *tāvart*, D *vat*).

तत्रापश्यत्स मेघाभं न्यग्रोधं मुनिभिर्वृतम् ॥ २७ ॥
समन्ताद्यस्य ताः शाखाः शतयोजनमायताः ।
यस्य हस्तिनमादाय महाकार्यं च कच्छपम् ॥ २८ ॥
भक्षार्थं गरुडः शाखामाजगाम महाबलः ।
तस्य तां सहसा शाखां भारेण पतगोत्तमः ॥ २९ ॥
सुपर्णः पर्णबहुलां बभञ्जाथ महाबलः ।
तत्र वैखानसा माषा वालखिल्या मरीचिपाः ॥ ३० ॥
आजा बभूवुर्धूम्राश्च संगताः परमर्षयः ।

Man sieht, die Schilderung weicht von der des Suparṇādhyāya ab, und auch in den folgenden Versen ist es deutlich, daß das Rāmāyaṇa auf anderer Quelle beruht. Um so sicherer ist der Zug alt, daß die Ṛṣi unter dem Baume sitzen.

Ganz anders das Mahābhārata! Da lesen wir (I, 30):

स्पृष्टमात्रा तु पद्भ्यां सा गरुडेन बलीयसा ।
अभज्यत तरोः शाखा भग्नां चैनामधारयत् ॥ १ ॥
तां भङ्क्त्वा स महाशाखां स्मयमानो विलोकयन् ।
अथात्र लम्बतो ऽपश्यद्वालखिल्यानधोमुखान् ॥ २ ॥
ऋषयो ह्यत्र लम्बन्ते न हन्यामिति तानृषीन् ।
तपोरताँल्लम्बमानान्ब्रह्मर्षीनभिवीक्ष्य सः ॥ ३ ॥ usw.

Die Vālakhilya hängen, sich kasteiend, mit den Köpfen nach unten an dem Aste! Ich glaube, es ist klar, daß dieser Zug aus Suparṇādhyāya 14, 4 c geschlossen ist. Daß der Ast sich nach unten neigte, mußte seinen Grund haben. Den richtigen Grund sah der Verfasser der MBh.-Version nicht. Er glaubte vielmehr, der Ast sei schon belastet gewesen und habe sich unter der Last des Vālakhilya geneigt. Das stand dann freilich mit Suparṇādhyāya 14, 5 nicht im Einklang.

Jedenfalls also fußt das MBh. — vielleicht, wie wir sehen werden, mittelbar — auf dem Suparṇādhyāya, der ja, wie OLDENBERG mit Recht hervorhebt, in 31, 6 als ‚aus dem Āstīka‘ stammend bezeichnet wird. Freilich só, wie das MBh. die Sagen verknüpft, können sie in

dem alten Zyklus nicht verknüpft gewesen sein. Der Betrug Kadrūs ist zwar entgegen der Annahme Oldenbergs im Suparṇādhyāya bereits vorhanden; er liegt in ihren zweideutigen Worten (s. oben zu Suparṇādhyāya 6, 2). Und Garuḍa rächt sich mit einem Gegenbetrug, indem er den Schlangen zwar den Soma bringt, ihnen denselben aber nicht ausliefert. Aber im MBh. erscheint ein anderer Betrug Kadrūs, und von einer Verfluchung der Schlangen ist im Suparṇādhyāya nicht die Rede.[1]

Was ist an dem Texte echt? Oldenberg scheidet als unecht folgende Stellen aus:

1. Die beiden ersten Sûkta oder die vier ersten Varga. ‚Denn dieser Anfang' — sagt Oldenberg[2] — ‚erweist sich als eine spätere Zuthat. Der erste Vers ist aus dem Ṛigvidhāna (1, 20, 3) entnommen; der zweite ist im Metrum Vasantatilaka verfaßt; Vers 6, oder vielmehr das als Vers 6 figurirende Prosastück ist eine Anukramaṇî-Angabe zum Ganzen. Man beachte als Charakteristica dieser Abschnitte noch 1, 3 *parameçvarāṃçaḥ*; 3, 1 Çaunakî nur an dieser Stelle als Name der Vinatâ; 4, 5 *svayaṃbhû* nur hier. Auch durch das in diesen Abschnitten herrschende Çloka-Metrum heben sich dieselben von den übrigen Theilen des Werkes ab, welche überwiegend in Triṣṭubh-Strophen verfaßt sind. Der Punkt der Erzählung, an welchem

[1] Der innere Widerspruch, den Oldenberg *ZDMG* xxxvii, 83 hervorhebt, beruht — was Oldenberg damals noch nicht wissen konnte — nur auf der korrupten und stark interpolierten Fassung der nordindischen Ausgaben. Aber auch in diesen ist ein Rest der alten echten MBh.-Version geblieben, wenn es 1, 20, 7 heißt: *nânvapadyanta ye vākyaṃ tān śaśāpa bhujaṅgamān*. Also nur die ungehorsamen Schlangen werden verflucht. Und dann gehorcht nach den von Winternitz veröffentlichten Varianten des südlichen MBh. ein Teil von den Schlangen (*Karkoṭaka*, ohne Zweifel mit seinen Untertanen) der Weisung der Mutter. Die Strophen 1, 22, 1 ff. fehlen in den südindischen Manuskripten. Wie 1, 54, 6 in der südindischen Rezension lautet, wissen wir noch nicht. Die Ausgabe von Kṛshṇācārya und Vyāsācārya hilft uns auch nicht, da sie more Indico aus den süd- und nordindischen Hss. (und offenbar auch Ausgaben) kontaminiert ist. Glücklich unsere Kinder oder Kindeskinder, die vielleicht die ersten Lieferungen der kritischen Ausgabe noch erleben werden!

[2] *ZDMG* xxxvii, 68.

dieselbe im dritten Sûkta anhebt, ist auch ihr Anfangspunkt in der Taittirîya Saṃhitâ 6, 1, 6, 1 und im Kâṭhaka 23, 10 (*Ind. Studien* VIII, 31f.); daß ein Überarbeiter darauf verfallen konnte, die Vorgeschichte hinzuzufügen, ist wohl begreiflich.'

An sich wäre es gewiß begreiflich — das Rāmāyaṇa bietet nicht die einzige Analogie. Aber wenn OLDENBERGS Theorie zu recht bestünde, so wäre es wohl unbegreiflich. Wenn die angeblich nötigen Ergänzungen in beliebiger Prosa erzählt wurden, wie sollte dann jemand darauf verfallen sein, den Anfang des Textes in Śloken zu ‚fixieren'? Sehen wir uns also das Stück genauer an!

Zuzugeben ist ohne weiteres, daß der erste *varga* ein Zusatz ist. Zu den von OLDENBERG angeführten Gründen füge ich noch hinzu, daß in 1, 5 unter den *devatās* der Rauhiṇa und der Soma [vgl. 22, 3] fehlen. Aber was OLDENBERG für die *varga* 2—4 anführt, das ist doch nicht ausreichend, um sie einfach als spätere Zutat zu charakterisieren. Da wäre die Textkritik allerdings furchtbar einfach, wenn wir auf solche Kriterien hin schon ausscheiden wollten. Die einzigen Gründe, die OLDENBERG anführt, sind, daß nur 3, 1 Vinatā als Śaunakī bezeichnet wird, und daß *svayaṃbhū* nur in 4, 5 vorkommt. Das würde zunächst doch nur diese beiden Strophen verdächtig machen. Aber die Strophen werden dadurch überhaupt noch nicht verdächtig. Sonst müßte auch die Triṣṭubh 9, 2 ausgeschieden werden, weil nur hier die Schlangen als ‚Söhne Surasās' (*sauraseya*) bezeichnet werden (also Kadrū = Surasā). Die Echtheit dieser Strophe wird aber selbst OLDENBERG nicht anzweifeln wollen. Das gleiche gilt von der Triṣṭubh 10, 2: nur hier erhält Kadrū den Namen Pṛthivī ‚Erde', von 29, 1, denn nur hier heißen die Schlangen *Pārthivāḥ*, und von 11, 5, da nur hier die Schlangen *lelihāḥ* genannt werden. Ebenso wären dann die beiden Triṣṭubh 6, 4 und 8, 3 zum mindesten hochverdächtig; nur an diesen beiden Stellen erhält Kadrū den Namen Aditi.

Ebenso hinfällig ist das Argument, daß sich diese Abschnitte durch das in ihnen herrschende ‚Çloka-Metrum' von den übrigen überwiegend in Triṣṭubh geschriebenen Teilen abheben. Nur im Banne seiner Theorie kann OLDENBERG übersehen haben, woran das

liegt. Gewiß, das Verhältnis von Śloka zu Triṣṭubh ist hier ein anderes als im größten Teil des Textes. Den drei Triṣṭubh 2, 1. 2. 3, 5 stehen (mit Einschluß der wohl unechten Strophe 4, 6) in Varga 2 bis 4 im ganzen zehn Śloken gegenüber. Ähnlich verhält es sich mit Varga 18, auf den wir noch zu sprechen kommen. Da stehen fünf Śloken einer Triṣṭubh gegenüber. Varga 2—4 ist vollständig, Varga 18 in der Hauptsache erzählend. Es ergibt sich also nur, daß in den erzählenden Partien wie im MBh. der Śloka überwiegt. In den Reden überwiegt die Triṣṭubh. Warum erklärt Oldenberg in diesen nicht die Śloken für unecht? Da hält er sie so sehr für echt, daß er sogar ihren Typus für die Chronologie der Abfassung benutzt. Wenn v. Schroeder Verse ausscheidet, weil sie ihm nicht in den Zusammenhang zu passen scheinen, so bemerkt Oldenberg *G. G. A.* 1909, S. 74: ‚Mit solcher Radikalkur lassen sich Schwierigkeiten ja beseitigen. An einer anderen Stelle (S. 401) mahnt Sch., „daß man sich gar sehr davor hüten sollte, auf oberflächliche Gründe hin den überlieferten Text des Rigveda willkürlich zu beschneiden und umzugestalten. Wir haben alle Ursache, diesen Text mit aller Ehrfurcht zu behandeln“. Vortrefflich!‘ usw. Ich darf also wohl auf Oldenbergs Zustimmung rechnen, wenn ich auch hier gegen das von ihm beliebte willkürliche Ausscheiden dreier völlig unverdächtiger Varga Einspruch erhebe. Nur innere Widersprüche mit dem folgenden Texte könnten einzelne Strophen oder gegebenenfalls die drei ganzen Varga verdächtig machen. Davon ist aber nicht das geringste zu spüren. Im Gegenteil, sie stimmen vollständig mit dem auch von Oldenberg für echt gehaltenen Teil überein. Ja die Strophe vi, 11, 4, wieder eine Triṣṭubh, setzt die Vorgeschichte direkt voraus, ist ohne sie gänzlich unverständlich. Sie bezieht sich auf i, 2, 2. Daß auch das MBh., sei es unmittelbar im Suparṇādhyāya, sei es in einem daraus abgeleiteten Texte, Varga 2 und 3 der ‚Vorgeschichte‘ benutzt hat, ergibt sich aus MBh. i, 31, 4 ff. Diese Stelle gibt eine der Einleitung zum Suparṇādhyāya gegenüber schon etwas entwickeltere Sage. Sie spricht also wie manches andere dafür, daß das MBh. mittelbar auf den

Suparṇādhyāya zurückgeht. Auf denselben Schluß kann vielleicht der Umstand führen, daß das MBh. weder die Entstehung des Blitzes (Sup. 3, 2) berichtet, noch die Angabe hat, daß Garuḍa aus Metren besteht. Die Entstehung des Blitzes findet sich in der im Suparṇādhyāya geschilderten Weise auch in keiner der mir bekannten Brāhmaṇa-Fassungen, und im späteren Text spricht Vinatā immer nur von zwei Söhnen. Aber da der Blitz noch ungestaltet ist, so beweist auch dies nichts gegen die Echtheit von 3, 2. Jedenfalls setzt, wie gesagt, der spätere Text des Suparṇādhyāya selbst die Vorgeschichte voraus. Das genügt, um ihre Echtheit zu beweisen.

Sehen wir uns OLDENBERGS zweite Athetese an! Er sagt a. a. O. S. 76: ‚Gehen wir nun zur Betrachtung der Çlokas über, so sind wir leider auf ziemlich spärliche Materialien angewiesen, welche wir überdies, wenn ich mich nicht täusche, selbst noch weiter einzuschränken haben. Die Verse 18, 2–6 nämlich scheinen in mehr als einer Hinsicht die Spuren späteren Ursprungs an sich zu tragen. Sie enthalten, abweichend von dem sonst in diesem Gedicht beobachteten Gebrauch (s. unten), nicht die Wechselreden der handelnden Personen allein, sondern die Erzählung der vollständigen Vorgänge; die Färbung der Sprache ist modern; der zweite Fuß hat in allen zehn Hemistichen die Form ⏑ – – ⏓. Das Stück macht den Eindruck, von einem Ueberarbeiter herzurühren, welchem es auf die nachdrücklichere Illustrierung der 18, 3 ausgesprochenen Moral ankam:

aho vîryaṃ dvijâtînâṃ jâtimâtropajîvinâm.‘

Weshalb in Varga 18 Erzählungsstrophen auftreten, werden wir noch sehen. Für uns ist dies also kein Grund, sie als unecht zu verdächtigen. Auch hier hätte OLDENBERG sich ernstlich fragen sollen, ob der Text seiner Theorie nicht widerspricht, anstatt diesen Text für seine Theorie durch eine Radikalkur zuzustutzen. Außerdem müßte OLDENBERG dann auch die erzählende Triṣṭubh 18, 1 für eine Interpolation erklären. Daß die ‚Färbung der Sprache modern‘ ist — sagen wir genauer: sich von der der übrigen Śloken als moderner abhebt — wäre erst zu beweisen. Der im letzten Satze ausgespro-

chene Einwand gegen die Echtheit von 18, 2–6 ist ebenso hinfällig, denn der ganze Abschnitt 16, 1 bis 19, 6 (nebst andern noch unten zu erwähnenden) hat genau dieselbe Tendenz, die OLDENBERG in 18 als Merkmal der Interpolation anführt. So bliebe also nur der Einwand, daß in allen zehn Hemistichen der zweite Fuß ⏑ – – ⏓ ist, mit anderen Worten, daß diese Śloken der im Suparṇādhyāya herrschenden Norm entsprechen. Denn nachdem OLDENBERG die Varga 1—4, ferner 5, 1 und 2 (ohne Grundangabe) und (— ohne es zu sagen, aber doch nach S. 68, und zwar hier mit Recht) 5, 3 sowie außerdem 31 ausgeschieden hat,[1] das heißt alle die Stellen, in denen der Śloka herrscht, gibt er eine Zusammenstellung der Formen des zweiten Fußes nach den übrigen Śloken der Dichtung, ohne sich aber bei diesen zu fragen, ob sie alle echt sind. Da finden sich denn noch immer 21 Fälle der Form ⏑ – – ⏓ gegenüber 15 anderen Formen. Nun bedenke man, daß diese 15 Fälle auf 9 verschiedene Typen verteilt sind und gewiß zum Teil auch auf Verderbnis des Textes beruhen. Wenn bei dieser Sachlage also fünf Śloken dem im Suparṇādhyāya herrschenden Typus entsprechen, so soll das — ein Zeichen der Interpolation sein! Dâ hœret ouch geloube zuo!

Um einen Überblick zu gestatten, gebe ich hier eine Übersicht über alle Śloken mit Ausnahme von Varga 1 und 5, 3. Varga 1 halte ich mit OLDENBERG für spätere Zutat, in 5, 3β sehe ich mit ihm Prosa, obwohl ich in der Beurteilung derselben von ihm abweiche. 5, 3α halte ich jedenfalls nicht für echten Text. Davon später.

In der folgenden Liste sind die von OLDENBERG ausgeschlossenen Stellen kursiv gesetzt.

Form des zweiten Fußes:

⏑ – – ⏓ *2 3αβ. 4αβ. 5αβ. 6αβ. 3 1αβ. 2αβ. 3αβ. 4αβ. 4 1αβ. 2αβ. 3α. 4αβ. 5αβ. 6αβ. 5 2α.* 6 2β. 10 1β. 11 2αβ. 5β. 15 1β. 4β. 16 1αβ. 3αβ. 17 3αβ. *18 2αβ. 3αβ. 4αβ. 5αβ. 6αβ.* 20 4α. 27 6αβ. 28 4β. 5αβ. 29 1α. 30 3β. *31 4αβ. 5αβ. 6α. 7αβ. 9γ.* Summe: 67, OLDENB. 21.

[1] S. unten S. 336 nebst Anm. 2.

	Übertrag . . .	Summe:	67,	OLDENB.	21.
⏑ – ⏑ ⏓	*4 3β.* 7 2α. 15 2β. 20 3β. *31 9α.*	„	5,	„	3.
⏑ – ⏑ – ⦙ ⏑	10 3β	„	1,	„	1.
⏑ ⏑ ⏑ ⏓	*5 2β.*[1] 15 4α. 28 3α. *31 8α.*	„	4,	„	2.[2]
– ⏑ ⏑ ⏑	6 2α. 15 2α.	„	2,	„	2.
– ⏑ – –	10 1α. 11 5α.	„	2,	„	2.
– – ⏑ –	28 3β.	„	1,	„	1.
– – – ⏓	20 3α.[3] 28 4α. *31 6β.*	„	3,	„	2.
– – ⏑͡⏑ ⏑	15 1α.	„	1,	„	1.
⏑ – –	10 3α.	„	1,	„	1.
⏑ ⏑ – ⏑	*31 9β.*	„	1,	„	0.
unmetrisch	31 6β	„	1,	„	0.
	Gesamtsumme		89,	OLDENB.	36
	Haupttypus		67,	„	21
	Abweichungen		22,	„	15

Bemerkenswert ist dabei, daß in 10 3, 15 2, 20 3, 28 3 und 31 8 beide Ślokenhälften von der Norm abweichen, und daß in 20 4, 29 1, und 30 3 Śloka und Triṣṭubh zu je einer Strophe verbunden sind.

OLDENBERGS Statistik beruht auf nur 36 Ślokenhälften; es liegt auf der Hand, daß bei so geringem Material und bei der schlechten Überlieferung des Suparṇādhyāya von wirklich schlüssigen Verhältnisziffern nicht die Rede sein kann. Schon zwei oder drei interpolierte oder korrupte Śloken können die Verhältnisziffer sehr wesentlich beeinflussen. Soviel ist sicher, daß im Suparṇādhyāya der Fuß ⏑ – – ⏓ herrscht, und daß fünf Śloken, die hintereinander diesen Typus zeigen, unmöglich deswegen der Interpolation verdächtigt werden können.

Da es nun außerdem auch an dieser Stelle völlig unerfindlich wäre, wie ein Interpolator darauf verfallen könnte, gerade hier ein

---

[1] Lies *pṛthvyām*.

[2] OLDENBERGS Zählung berichtigt. Er zählt versehentlich drei Fälle.

[3] Man streiche *svij.* OLDENBERG hat diesen Fall nicht mitgerechnet und kommt dadurch nur auf einen Fall dieser Form. Ich habe oben seine Zählung berichtigt.

paar erzählende Strophen hinzuzudichten, so halte ich auch diese Stelle für unzweifelhaft echt. Gegen 31 hat Oldenberg überhaupt nichts beigebracht. Nur eine Strophe scheint ihm aus einem nicht stichhaltigen Grunde verdächtig. Ich komme also zu dem Schlusse: unzweifelhaft unecht ist nur der erste Varga.[1]

Es ist mir nun nicht verständlich, wie man behaupten kann, der Suparṇādhyāya sei dunkel. Der beste Beweis für das Gegenteil ist, daß sich Rede und Gegenrede mit Sicherheit den einzelnen auftretenden Personen zuweisen lassen. Wenn wir in dieser Beziehung mit allen vedischen Saṃvāda so gut daran wären wie mit dem Suparṇādhyāya, so wäre ihre Erklärung kein großes Kunststück. Trotz aller Korruptelen ist der Suparṇādhyāya noch heute im ganzen gut verständlich.[2] Eine kleine Schwierigkeit liegt in 5, 3 ff. vor. Oldenberg *ZDMG* xxxvii, 68 sagt zu 5, 3: ‚Mir scheint, der Autor beabsichtigte Prosa zu schreiben, wie der Eingang des Naciketas-Gedichts in Prosa heißt: Uçan ha vai Vâjaçravasaḥ sarvavedasan dadau. tasya ha Naciketâ nâma putra âsa .... so 'manyata. Da aber die ersten Worte, die hier ganz so stehen geblieben sind, wie sie von der Taitt. Saṃh. und dem Kâṭhaka a. a. O. suppeditirt wurden, zufällig den Pâda eines Çloka bilden, nahmen auch die nächsten Worte den Çloka-Tonfall an; die zweite Zeile ist Prosa.‘ Daß dem Text hier die traditionelle Prosa, wie sie die Brāhmaṇa liefern, zugrunde liegt, ist sicher. Weniger sicher ist mir, daß die nächsten Worte von ohngefähr Śloka-Tonfall annahmen. Doch darauf will ich weiter kein Gewicht legen. Daß der Autor Prosa schreiben wollte, ist mir aus folgenden Gründen unwahrscheinlich.

---

[1] Wollte man einwenden, daß dadurch die Regel gestört würde, daß jedes Sūkta (Varga 3 gehört offenbar zu II) aus zwei Varga besteht, so ist zu bemerken, daß die Sūkta- und Varga-Einteilung, wie sie vorliegt, offenbar nicht vom Dichter herrührt. Ohne inneren Grund beginnt mit 6, 1 ein neuer Varga. 10, 4 gehört innerlich schon zu vi, 11. viii, 16, 5 und ix, 17, 1 zerreißen Vinatās Rede. xii, 23, 1 bis xiii, 26, 5 bilden ein einziges gleichartiges zusammenhängendes Gespräch zwischen Indra und Bṛhaspati.

[2] Völlig unverständlich ist mir vorläufig nur 15, 3; teilweise 5, 4. 12, 3. 16, 2. 25, 5. 29, 2. 31, 3. Wäre der Text hier nicht korrupt, so würden auch diese Stellen dem Verständnis keine Schwierigkeiten bieten.

Die ganze Stelle ist schwer verderbt. Die folgende vierte Strophe läßt sich nicht mehr mit Sicherheit herstellen. Dazu kommt, daß die dritte ‚Strophe' nicht in den Zusammenhang paßt. Denn die Wette wird erst 6, 3 erzählt, und der Inhalt des Prosasatzes in 7, 1. Aus 5, 4 ist sóviel klar zu erkennen, daß kurze Rede und Gegenrede davor ausgefallen sein muß. Ich sage ‚muß', weil im ganzen Suparṇādhyāya sonst nirgends eine derartige Lücke klafft, sondern durch das Vorhergehende stets das Folgende verständlich wird. Aus 5, 4 ergibt sich mit vollständiger Sicherheit, daß Kadrū den Garuḍa herabgewürdigt hat, und daß Vinatā erregt entgegnet. Es scheint, als ob sie den scharfen Blick Garuḍas angezweifelt hat. Deswegen entgegnet Vinatā giftig: ‚Du Einäugige'. Kadrū sagt höhnisch in 5, 5: ‚Du hast ja Adleraugen', und nun wird die Probe mit dem Scharfblick gemacht, wobei Kadrū die Vinatā durch ihre listigen Worte überwindet.

Daß die Schärfe des Auges den Ausgangspunkt der eigentlichen Handlung gebildet hat, ist klar. In 9, 5 klagt Garuḍa selbst, daß er nur mit den Augen ‚den Himmelswelten' folgen kann, während er hier in Sklaverei schmachten muß. In 31, 3 wird Garuḍa angefleht, ‚langes Leben und Kraft der Augen auf lange' zu spenden; in 1, 1 wird ‚Nichtblindheit' unter den Gütern angeführt, die das *śravaṇaphala* bilden, und in 31, 8 wird das Sauparṇa ‚das Auge der Hörer' genannt. Der ganze Streit dreht sich also um die Schärfe der Augen, ein Zug, der in den uns erhaltenen Brāhmaṇa-Versionen fehlt.

Aus dem fehlenden, aber mit Sicherheit aus 5, 4 zu erschließenden Anfang der eigentlichen Handlung, aus der schlechten Überlieferung von 5, 4, aus dem Widerspruch, in dem 5, 3 mit dem Folgenden steht, insofern dieses Gemisch von Vers und Prosa dem Berichte des Textes vorauseilt, schließe ich, daß hier in einem alten Manuskript ein Blatt beschädigt war und daß 5, 3 weiter nichts ist als die Ergänzung einer kleinen Lücke von späterer Hand. Daß der Ergänzer sich an das Brāhmaṇa anlehnte, war nicht geschmackvoll, aber von seiner Seite verständlich.

Abgesehen nun von dieser Stelle greift die Dichtung, wie schon aus dem oben gegebenen Auszug ersichtlich ist, Vers für Vers trefflich ineinander. Nirgends klafft eine Lücke. Die Wechselreden folgen Schlag auf Schlag, und selbst die teilweise korrupte Überlieferung kann den lebhaften Eindruck nicht verwischen, den das Ganze macht. Der Dialog wird so lebhaft, daß z. B. in 14, 3 und in 27, 1 die erste Hälfte einer Strophe die Rede, die zweite die Gegenrede enthält. Ich appelliere an den Geschmack des Lesers, wenn ich frage: ‚Würde dieser Eindruck nicht sofort verwischt werden, wenn man Prosa einfügte? Und könnte es ein besseres Mittel der Darstellung geben als dramatische Aufführung?‘

Betrachten wir uns die Dichtung zunächst unter dem Gesichtspunkt der Oldenbergschen Theorie! Diese sagt uns:[1] ‚Wichtigere Wechselreden waren in Versen; hier und da auch eine besonders hervortretende Pointe der Erzählung selbst.‘ In dieser Unbestimmtheit liegt die Schwäche der Theorie vor Augen. So verschwommene literarische Typen sind unwahrscheinlich. Wir haben schon an den Stücken aus dem ABr., dem MBh. und dem Viṣṇu-Purāṇa beobachtet, daß nicht einmal diese verschwommene Definition bei ihnen zutraf. Sehen wir, ob es beim Suparṇādhyāya besser steht!

Abgesehen von der eben besprochenen korrupten Stelle 5, 1, von der erzählenden Einleitung Varga 2—4 und von der Schlußstrophe 30, 7 haben wir Erzählungsstrophen nur 18, 1 bis 3 und 6. Ist dás der Höhepunkt der Erzählung? Gewiß nicht! Dieser liegt ganz wo anders, nämlich beim Kampf mit den Somawächtern. Gerade hier haben wir aber keine Erzählungsstrophen. Ich weiß, daß Oldenberg die vedischen Dichter als solche nicht eben hoch einschätzt; aber Hand aufs Herz! Traut er wirklich dem Dichter des Suparṇādhyāya die Geschmacklosigkeit zu, daß er etwa erzählt haben sollte:

‚Während Aruṇa seine Mutter so tröstete, flog Garuḍa auf und besiegte die Somawächter und raubte den Soma. Sōma sprach:

---

[1] *ZDMG* xxxvii, 79.

Der Sturm[gott]‘ usw. (22, 3).

‚Da sagte Indra zu Bṛhaspati:

‚Wie kommt es‘ usw. (22, 4).

‚Bṛhaspati sprach:

‚Ich kenne dieses Dröhnen‘ usw. (22, 5).

‚Nun fragte Indra den Bṛhaspati:

„Der fußlose Bhauvana“ usw. (23, 1).

‚Bṛhaspati sprach:

‚Den Fußlosen schreckend‘ usw. (23, 2)?

Und daß er dann Indra nach dem Kampfe von 23, 3 bis 26, 5 einschließlich alle vorgefallenen Ereignisse aus Bṛhaspati hätte herausfragen lassen? Man zeige mir unter den Indern oder sonstwo selbst einen minderwertigen Verseschmied, der so etwas fertiggebracht hätte. Ich glaube, selbst im Jātaka würde man vergeblich danach suchen. Ein Erzähler geht ganz anders vor, namentlich auch bei den Indern. Der freut sich, wenn er den Kampf selbst in lebhaften Farben schildern kann. Und hier war für den alten Dichter des Suparṇādhyāya, der gar kein so übler Poet war, die Gelegenheit, mit kühner Phantasie die Kampfesszenen auszumalen vor seinem Kṣatriya-Publikum.[1] Man schlage doch die entsprechende Stelle seines Nachahmers nach, der sicherlich noch nicht an den Dichter des Suparṇādhyāya heranreichte. Es war wahrlich kein Homer, der MBh. I, 30 schrieb. Aber só unfähig war dieser Dichter nicht, daß er in diesem Punkte der Erfordernis des Epos nicht Rechnung getragen hätte.

Man vergleiche:

Sup. 22, 4 Indra durch den Kampfeslärm erschreckt, fragt Bṛhaspati.	MBh. I, 30, 32–39. Indra durch Portenta erschreckt (von denen er eins 36 selbst veranlaßt!), fragt Bṛhaspati.
Sup. 22, 5 Bṛhaspati antwortet: ‚Suparṇa entführt deinen Soma, nachdem er die	MBh. I, 30, 40–42. Bṛhaspati antwortet: ‚Deiner Sünden wegen kommt Garuḍa, den

[1] S. unten S. 339.

Wächter niedergeschlagen hat.‘	Soma zu rauben.‘
Sup. 23, 1 ff. Wo waren meine Wächter usw. Bṛ. gibt Auskunft.	MBh. I, 30, 43 ff. 32, 1—33, 10. Vorbereitung der Götter zum Kampfe. Garuḍas Anflug und Sieg.

Unwiderleglich geht die Schilderung des MBh. auf das Gespräch im Suparṇādhyāya zurück (das zum Teil nicht einmal richtig verstanden ist). Und daher fehlt im MBh. natürlich auch ein Gespräch nach dem Kampfe. Der epische Überarbeiter schilderte eben den Kampf unmittelbar.

Ganz unmöglich also befand sich der Dichter des Suparṇādhyāya in der Lage des Epikers; er befand sich vielmehr in der Lage des Euripides, der den Kampf zwischen den beiden Griechen und den Tauriern durch einen Hirten, in der des Aeschylus, der die Schlacht bei Salamis durch einen Boten, in der Schillers, der das Treffen bei Vermanton durch Raoul, die Schlacht vor dem Wartturm durch einen Soldaten schildern läßt. Wie es den eben genannten großen Dramatikern unmöglich war, trotz der weit fortgeschrittenen Bühnentechnik das Gefecht auf der Bühne selbst darzustellen, so war unser vedischer Poet, dem jedenfalls nur eine unendlich primitive Bühne — wenn überhaupt eine — zu Gebote stand, in einer um so schlimmeren Lage, als er den Kampf zwischen so gewaltigen Wesen schildern sollte wie Garuḍa auf der einen, wie die Götter und die vielen von ihm genannten anderen übermenschlichen Wesen auf der anderen Seite. Dem Epiker wäre unmittelbare Schilderung ein Kinderspiel gewesen; die Art, wie der Dichter des Suparṇādhyāya seine Aufgabe mittelbar löst, erweist ihn als Dramatiker.

Schon diese eine Stelle erbringt also den unwiderleglichen Beweis, daß der Suparṇādhyāya ein Drama ist.

Nun werden wir auch verstehen, warum in 18, 1 ff. plötzlich erzählende Strophen erscheinen: nicht weil dort ein Höhepunkt der Erzählung läge — davon kann gar keine Rede sein, und Oldenberg will ja zum Teil aus diesem Grunde diese Verse herauswerfen:

sondern weil es nicht möglich war, selbst bei Zuhilfenahme von viel Phantasie diese Szene dramatisch darzustellen. Wie Garuḍa die Niṣāda fraß, wie der in seinem Hals steckenbleibende Brahmane ihn brannte, wie der Brahmane mit Weib und Kind aus dem Schnabel Garuḍas wieder herauskam, das war nicht darzustellen. Wohl aber konnte die Unterredung zwischen Garuḍa und dem Brahmanen 18, 4, 5 stattfinden. Denn daß der Schauspieler, der den Brahmanen vorstellte, richtig erkannt wurde, dafür hatte der Dichter durch die Beschreibung in 16, 5 gesorgt, wie er überhaupt durch Anrede und vorherige Hindeutung in seinem ganzen Stück alles so eingerichtet hat, daß das Folgende sofort verständlich wird.

Es ist immerhin bemerkenswert, daß unser Dramatiker mit diesem einen erzählenden Stück auskommt. Wo sonst der Phantasie des Hörers nachzuhelfen war — denn die Bühne werden wir uns wohl noch einfacher vorzustellen haben, als die, auf der SHAKESPEARE oder die Meistersinger ihre Stücke vortrugen — da legt er die aufklärenden Worte in den Mund der Schauspieler.

So sind die Varga 13 und 14 ihrer Konstruktion nach als Erzählung nicht verständlich, sehr wohl verständlich aber als Teile eines Dramas. In 13, 1. 2. deutet Vinatā alles das an, was ein Erzähler nach OLDENBERGS Theorie in Prosa, die moderne Bühne als Dekoration bringen würde. Wer denkt bei den Worten **ता उभौ पक्ष गरुड** in 13, 1, oder bei **अध्वानमेतं पत एतदृजिष्ठन्** in 14, 1 nicht an andere Naivitäten, die sich aus der mangelhaften Bühneneinrichtung erklären? Z. B.: **राजा । वेत्रवति पर्याकुल इवास्मि । शयनीयगृहमादेशय । प्रतीहारी । इदो इदो एदु देवो ।** Sie sind uns doch aus dem klassischen Drama geläufig genug! In 4 f. deutet Vinatā nach dem Rauhiṇa — denn da dieser durch einen Schauspieler dargestellt wurde, bedurfte es dieses Hinweises zu seiner Charakterisierung. In 14, 1 steht eine für die Erzählung wieder unpassende, für das Drama wieder passende Strophe, in der Garuḍa, dessen Darsteller natürlich die mächtigen Wesen nicht tragen kann, durch eine Beschreibung der Phantasie der Hörer zu Hilfe kommt. Diese Strophe ist höchst interessant. Sie muß ein späterer Einschub sein, da sie auf einer

falschen Erklärung von 13, 2 beruht (*sakhya* als ‚Verwandtschaft' gedeutet) und mit 14, 2 und 15, 5 im Widerspruch steht. Für eine Erzählung wäre sie nichtssagend. Nach der ākhyāna-Theorie müßte man nicht metrische Rede, sondern erzählende Prosa voraussetzen. Was kann den Einschub veranlaßt haben, als das Bedürfnis, bei dramatischer Vorstellung die Phantasie zu unterstützen? Ebenso ist nur vom dramatischen Gesichtspunkt aus die Schilderung verständlich, die der Baum Rauhiṇa in 14, 2, 4, 5 und namentlich in 15, 1 gibt. Man male sich einmal die Varga 13 und 14 als Erzählung aus, ebenso etwa 20, 1–4. Jedes weitere Wort zur Verteidigung meines Standpunktes wäre hier überflüssig.

Nicht weniger deutlich weist Varga 27 auf dramatische Aufführung hin. Ein Erzähler würde in 27, 2 objektiv erzählen, wie der Donnerkeil an Garuḍa abprallte, es aber nicht dem Indra in den Mund legen — vgl. Brāhmaṇa und MBh. I, 33, 18. Und wie albern würde ein Erzähler handeln, wollte er 28, 1 durch eine prosaische Erzählung einleiten. Denn eine solche Einleitung könnte ja doch nur den Inhalt der Strophe in Prosa wiedergeben. Und haben wir hier — wie es Oldenbergs Theorie verlangt — eine wichtigere Rede vor uns? Nein. Der Dichter will sich aber die Notiz des Brāhmaṇa nicht entgehen lassen. Nur der Wunsch, die Erzählung zu vermeiden, kann ihn dazu veranlassen, diese Brāhmaṇa-Notiz durch Indra als dessen Beobachtung aussprechen zu lassen.

In dem bisher Angeführten sehe ich zwar schon unumstößliche Beweise für den dramatischen Charakter des Suparṇādhyāya. Freilich handelt es sich hier um Fragen des Geschmacks, und ich kann mir sehr wohl Leser vorstellen, denen die Beschäftigung mit den buddhistischen Erzählern den Blick für die Erzählungskunst der Brahmanen so getrübt hätte, daß sie auch diesen Geschmacklosigkeiten zutrauten, so schlimm und noch schlimmer, als sie in der Tat im Jātaka häufig sind. Ein Jātaka-Schreiber würde vielleicht doch nicht, wie der oben zitierte Dichter der MBh.-Version, der Erfordernis der Erzählung Rechnung getragen, sondern die Verse einfach herübergenommen haben, soweit sie seinen moralischen oder religiösen

Gefühlen nicht widersprachen — wie im Ṛṣyaśṛṅga-Drama.[1] Einen solchen Leser würde ich bitten, mit mir den 31. Varga zu betrachten in der Hoffnung, daß dieser ihn überzeugen wird.

OLDENBERG betrachtet freilich offenbar den ganzen 31. Varga als spätere Zutat. Er sagt das zwar nicht ausdrücklich, schließt aber ohne weiteres *ZDMG* XXXVII, 76 diesen Varga von seinen metrischen Betrachtungen aus.[2] Wir sind also hier auf ein αὐτὸς ἔφα angewiesen. An meinem Auge hat sich die Wunderwirkung, die Suparṇādhyāya 1, 1 und 31, 3 verheißt, offenbar nicht bewährt, und daher mag es kommen, daß ich in 31 keinerlei Anzeichen der Unechtheit entdecken kann. Gleichviel! Wer der Meinung ist, daß wir in 31 ein späteres Fabrikat vor uns haben, der muß doch das in diesem Varga Gesagte für den üblichen Vortrag desselben gelten lassen.

Der Varga ist ein Schlußwort. In diesem ist — das wird auch OLDENBERG einräumen müssen — der Einschub irgendwelcher erzählenden oder sonstigen Prosa ausgeschlossen. Das Drama (oder nach OLDENBERG die Erzählung) ist zu Ende. Betrachten wir dieses Schlußwort vom Standpunkte der OLDENBERGschen Theorie aus, so wird uns manches in ihm völlig unverständlich bleiben, z. B. Str. 8:

सौपर्णं चक्षुर्भवति श्रोतॄणामनसूयताम् ।
स्वर्गांश्च लोकान्गच्छेयुरावयोः कीर्तनात्सदा ॥

[1] Es gibt noch eine ganze Anzahl solcher dramatischer Fragmente im Jātaka.

[2] Nur für die Unechtheit von 31, 6 führt er a. a. O. S. 82 ff. den Grund an, daß der Suparṇādhyāya in 1 und 5, 1–2 offenbar als ‚selbständiges Epos' betrachtet werde, und daß die Version desselben einer Einfügung in das Āstīka nach der Art, wie sie im MBh. vorgenommen worden ist, unmöglich macht. Aber kann es sich beim Āstīka des Suparṇādhyāya nicht um einen dramatischen Vortragszyklus handeln, in dem jedes dramatische Stück an sich selbständig war? Und kann eben nicht die Verbindung anders gewesen sein, als die im MBh.? Konnte Kadrū nicht zum Beispiel ihren Söhnen fluchen, weil nicht nur Vinatā nebst Garuḍa und Aruṇa ihr entronnen, sondern sie auch um den Soma betrogen worden war? Und konnte nicht ein nach dem Sauparṇa aufgeführter Adhyāya damit beginnen? So lange diese Möglichkeit besteht, haben wir keinerlei Recht, die Strophe 31, 6 für interpoliert zu erklären, und erst recht kein Grund liegt vor, den ganzen Schlußabschnitt a priori für unecht zu halten.

Wer kann unter ,den beiden' verstanden werden, deren Preis dem Preisenden die Himmelswelten einbringt und von denen einer hier in der ersten Person redet? Nur Indra und Garuḍa, die in der sogleich folgenden Strophe im Kompositum genannt werden und die letzte Szene allein gespielt haben. Derjenige von beiden, der hier spricht, ist aber derselbe, der in 31, 3 von Garuḍa sagt: **स एव नो मृलतां दीर्घमायुर्ददातु नश्चक्षुर्बलं चिराय.** Danach scheint es, als ob Indra rede? Das ist ausgeschlossen, da dazu die Strophe 2 nicht paßt, die die Lösung des Rätsels bietet:

स मे स्तुतश्छंदसा त्रैष्टुभेन होत्रेव घर्मः प्र जिहाति[1] वाचम्।

,Dieser, [von mir] im Triṣṭubh-Metrum gepriesen wie Agni vom Hotṛ, entsendet meine Stimme [= redet aus mir].' Es ist also der Darsteller des Garuḍa, der das Schlußwort spricht. Nur dieser kann als Mensch die zweite Hälfte von 2 und die Strophen 3 und 9 sprechen, insofern ihn aber seine Verkleidung (etwa ein Schnabel oder nur künstliche Flügel und bemaltes Gesicht)[2] als Garuḍa charakterisiert, zugleich auch die Worte **अनन्तं स्वर्गमारोहेद्यश्चेन्मम सलोकताम्** (31, 5) und **स्वर्गांश्च लोकान्गच्छेयुरावयोः कीर्तनात्सदा** (31, 8). Soll das **आवयोः** aber überhaupt für die Hörer verständlich gewesen sein, so muß neben dem Darsteller des Garuḍa auch der Darsteller des Indra gestanden haben, beide nebeneinander wie in dem Dual-Kompositum der folgenden letzten Strophe. Und somit glaube ich den definitiven Beweis erbracht zu haben, daß der Suparṇādhyāya ein Drama, ein vedisches Mysterium ist.

Die Strophe 31, 2 liefert uns eine neue Bedeutung von **स्तु**: ,die Rolle jemandes spielen'. Man konnte eben einen Gott auf zwiefache Weise preisen, indem man von seinen Taten erzählte, oder in-

---

[1] Lies **प्र जहाति**?

[2] Man braucht nur die noch heute in Indien landläufigen Darstellungen Garuḍas zu betrachten, die ihn außer den oben angedeuteten Abzeichen in Menschengestalt abbilden, um es sich klar zu machen, daß eine solche Verkleidung leicht herzustellen und leicht zu erkennen war. Indra vollends brauchte zu seiner Charakterisierung nur einen Donnerkeil.

dem man diese Taten dramatisch aufführte. Dieselbe Wurzel ist in 5, 1 gebraucht: स्तोष्यामि. Es ist also auch eine *stuti*, wenn Indra in der drastisch dargestellten Somatrunkenheit oder mit seinem mächtigen Appetit im vedischen Saṃvāda auftritt, oder wenn er und die Maruts sich mit Agastya auseinandersetzen, usw.

In der echten Stelle 31, 7 und in der unechten 1, 5 wird unsere Dichtung als आख्यान bezeichnet. Alle Komposita von *khyā* haben in vedischer und meist auch in klassischer Zeit die Grundbedeutung von ‚sehen', ‚schauen'. Nur die Komposita mit सम् haben durch eine leicht begreifliche Begriffsentwicklung zeitig eine andere Bedeutung angenommen (‚mit einem Blicke zusammen überschauen',[1] ‚zählen', ‚rechnen', wobei sich aber in अनुसंख्या caus. ‚hinblicken lassen auf' eine Spur des Ursprünglichen erhalten hat), und ebenso weichen आख्या und seine Komposita ab. Nur in der einzigen Ṛgveda-Stelle, in der आख्या vorkommt, hat es offenbar noch die alte Bedeutung. Selbst Sāyaṇa erklärt zu ṚV. 4, 2, 18 आख्यत्। आ समंतादिंद्रोऽपश्यत्। Das kleine Petersburger Wb. gibt: ‚vor sich erblicken' (PW. noch zweifelnd: ‚anschauen?'). LUDWIG übersetzt: ‚entdeckte sie', OLDENBERG: ‚looked (on the gods)'. GELDNER freilich gibt in seinem Glossar (mir nicht wahrscheinlich) ‚zählen'. Auf alle Fälle muß आख्या einmal die Bedeutung *adspicere, anschauen* gehabt haben. Die spätere Bedeutungsentwicklung ist klar. Zunächst Âtm. आख्यायते ‚für sich betrachten'. Ist das ‚Betrachtete' ein Text, so kann man ihn für sich betrachten durch Repetieren, also Rezitieren, oder durch Rezitierenlassen, also Anhören.

Es ist somit vielleicht möglich, daß आख्यान ‚Anschauen' ursprünglich wirklich die Bedeutung ‚Schauspiel' hatte. Als man später aus dem dramatischen आख्यान durch Hinzudichten von Strophen das metrische Epos schuf, wird sich die Bedeutung von ‚Erzählung' überhaupt entwickelt haben. Doch will ich das nicht behaupten. Man kommt auch mit der Bedeutung ‚Rezitation', ‚Vortrag' aus. Jedenfalls ist nicht zu bezweifeln, daß das Wort in unserem Texte auf ein Drama

[1] Vgl. dazu LÜDERS, *AKGWG*, ph.-hist. Kl., Neue F. IX, Nr. 2. S. 57ff.

angewendet wird. Dazu vergleiche man die Stelle Bṛhaddevatā vii, 153, nach der das Gespräch zwischen Purūravas und Urvaśī als ein *ākhyāna* zitiert wird,[1] wobei offengelassen wird, ob es sich um einen *saṃvāda* oder um einen *itihāsa* handelt. Für beide muß also zur Zeit der Entstehung der Bṛhaddevatā der Ausdruck *ākhyāna* verwendbar gewesen sein.

Ferner wird im Kolophon unser Drama als **अध्याय** bezeichnet, und entsprechend wird vom Zuschauer das Verbum **अधी** gebraucht in 31, 4. 5, wie **श्रु** in 31, 6. 7; vgl. 8.

Es kann nicht zweifelhaft sein, auf welche Kreise unser Drama berechnet war und was sein priesterlicher Dichter bezweckte. In 31, 4 heißt es: **यः सौपर्णमधीयीत नित्यं पर्वणि पर्वणि ।**
वीरोऽस्य पुत्रो जायेत मेधावी ब्रह्मवर्चसी ॥,
und 31, 7: **आख्यानं गर्भिणी येदं शृणुयात् प्रतिपर्व चेत् ।**
पुमांसं जनयेत्पुत्रं बलिनं शत्रुतापनं ॥

Also für die Kṣatriya war das Sauparṇa zunächst gedichtet, an den Königshöfen oder an einem Königshofe kam es zur Aufführung. Und darauf weist sehr deutlich noch die starke Hervorhebung der Heiligkeit der Brahmanen. Diesem Zwecke dient es, wenn Garuḍa sich in 7, 4 darüber beklagt, daß er keinen Unterricht im Veda genossen habe, oder wenn in 21, 1 Indra nachdrücklich erklärt, daß ihm und nicht dem ungelehrten Garuḍa die Herrschaft über die Dreiwelt gebühre, da er, Indra, um diese Herrschaft zu erlangen, den Veda studiert habe:

अहं स्विदिन्द्र उत वैनतेयः
कतरः शुश्राव भुवनानि इच्छन् ।

In der folgenden Strophe wird ihm die Richtigkeit seines Standpunktes von Bṛhaspati bestätigt. Also: ‚Richtet euch danach, ihr Fürsten, und nehmt hübsch Veda-Unterricht; ohne Veda keine Herrschaft.' Noch viel stärker aber wird die Unverletzlichkeit und die Macht der Brahmanen hervorgehoben in 11, 3. 4 (Garuḍa will

[1] Man wird *itaretarayor* doch wohl zu *saṃvādaṃ* ziehen müssen.

den Soma nur holen, wenn Vinatā keinen Brahmanen getötet hat); in 14, 4. 5, wo der göttliche Rauhiṇa seinen nördlichen Ast neigt, um die Ṛṣi zu beschatten und Garuḍa diesen Ast, als er zerbrochen, mit großer Anstrengung wegträgt, um die Vaikhānasa und Vālakhilya nicht zu töten. Sonst wär's auch nichts gewesen mit dem Herbeischaffen des Sōma, und die Welt wäre zugrunde gegangen (14, 5). Die ganze Episode 16, 1 bis 19, 6 ist offenbar nur deshalb eingefügt, um die Gewalt der Brahmanen hervorzuheben: selbst ein Niṣāda-Brahmane ist sogar für ein Wesen wie Garuḍa heilig, obwohl die Vertilgung der Niṣāda sonst ein Verdienst ist. Der Brahmane ist der Mustermensch, und niemand darf es wagen, ihn zu verletzen: अमित्रमध्ये न बिभेति मृत्योः (16, 5). Ihn durchglühen sechs Feuer; er gereicht selbst dem Garuḍa zum Verderben, wenn dieser ihn nicht schont. Und nur dadurch, daß Garuḍa diesen Brahmanen verschonte, ward der Sōma-Raub überhaupt möglich (18, 6). Freilich zum vollen Erfolg half wohl erst der stärkende Hymnus, mit dem der Brahmane den Flug des göttlichen Vogels begleitete (19, 4–6). — Kann man an OLDENBERGS Voreingenommenheit für seine Theorie zweifeln, wenn er als einen der Gründe für seine Athetese von 18, 2–6 den anführt, daß hier die Macht der Brahmanen hervorgehoben wird? (S. oben S. 326). Hat OLDENBERG nicht gesehen, daß die Streichung von 18 dann auch mindestens die Streichung von 15, 4 bis 19, 6 erfordern würde, und daß dann auch derselbe Einwand gegen die anderen eben angeführten Stellen erhoben werden müßte?

Die Hervorhebung der Macht der Brahmanen und ihrer Unentbehrlichkeit für die Kṣatriya — das alte, so oft behandelte Thema — ist geradezu die Tendenz des Stückes. Und um dem Drama den nötigen Nachdruck zu verleihen, bittet sich Garuḍa in 30, 5 als Gnade unter anderem die aus, daß Indra ihn in die Veden eingehen lassen möge; prosaisch: der Verfasser wünscht Aufnahme seines Werkes in den Ṛgveda. Denn dann ist der Text unanfechtbar. Daß dieser Wunsch in dem Dichter überhaupt aufsteigen konnte, ist aber nur verständlich, wenn der Ṛgveda schon gleichartige Stücke enthielt. Da-

durch wäre ein weiterer Beweis dafür erbracht, daß die Saṃvāda Dramen sind.

Obwohl im Suparṇādhyāya ohne Zweifel ein Drama vorliegt, kann, wie schon gesagt, die epische Einleitung, die freilich vom Standpunkte der Oldenbergschen Theorie aus deplaziert wäre, sehr wohl zu Recht bestehen. Geschulte Dramaturgen gab es natürlich in dieser alten Zeit noch nicht. Die Exposition ersetzte man, wie im Innern des Dramas Dinge, die sich nicht darstellen ließen, durch Erzählung, und diese Erzählung war ganz natürlich metrisch. Etwas Ähnliches bieten die Reden des Herolds vor den Fastnachtsspielen, und bei den Griechen finden wir auch Vergleichbares. Man lese beispielsweise den Beginn der Iphigenie in Tauris. Die ersten Worte des Dramas spricht zwar Iphigenie selbst; aber was sie sagt, ist rein episch, und daß sie hier im Selbstgespräch ihre Familiengeschichte vorträgt, das zeigt, daß der große griechische Dramatiker im Punkte der Exposition noch nicht den Gipfel der Kunst erklommen hatte. In Indien selbst haben wir derlei erzählende Strophen noch im Gītagovinda. Freilich das muß zugegeben werden, daß sie hier an ganz bestimmten Stellen auftreten. Aber die Einteilung in Lieder genau so wie im überlieferten Text unseres Sauparṇa bleibt bemerkenswert.

Durch das Sauparṇa halte ich nun auch die Kette, die die vedischen Saṃvāda mit dem Epos verbindet, für geschlossen. Es ist jedenfalls leicht verständlich, wie man dazu kam, die metrischen Erzählungsteile, die das nachgewiesene altindische Drama enthielt, zu vermehren, und wie man dadurch bei dem Typus anlangte, der in alten metrischen Stücken des MBh. und der Purāṇa noch vorliegt.

Ergebnis.

Ich fasse zunächst zusammen, was gegen Oldenbergs Hypothese spricht:

1. Nirgends haben wir bei den Indern eine Angabe darüber, daß die Saṃvāda in Prosa eingelegt oder mit Prosa durchsetzt gewesen wären.

2. Derartige Prosa würde den Eindruck der meisten Saṃvāda beeinträchtigen oder direkt zerstören.
3. Die ‚*itihāsa*-Verse', die in einzelnen Saṃvāda vorkommen, beweisen, daß die erzählenden Bestandteile, wo solche nötig waren, metrisch gefaßt wurden.
4. Die je auf einen *itihāsa* bezüglichen *sūkta*-Gruppen I, 165. 170. 171 und X, 51—53 könnten, da sie unzweifelhaft innerlich zusammengehören, nach OLDENBERGS Theorie unmöglich als je drei selbständige *sūkta* auftreten, sondern müßten als je ein *sūkta* erscheinen.
5. Es ist nicht nur eine rein willkürliche, sondern aus verschiedenen Gründen ganz unwahrscheinliche Annahme, daß Prosa, hätte sie zu den Saṃvāda gehört, nicht fixiert worden wäre (vgl. oben S. 277 ff.).
6. Diese Annahme wird dadurch unzulässig, daß die weitgehende Übereinstimmung des Wortlauts derselben Erzählungen, die in verschiedenen Brāhmaṇas auftreten, den Beweis liefert, daß diese Erzählungen mindestens in der Brāhmaṇa-Periode einen fixierten Wortlaut hatten. Dasselbe ergibt sich für die Folgezeit aus dem altertümlichen Stil mancher Prosa-Erzählungen des MBh. und der Purāṇa.
7. Der in den Brāhmaṇa durchaus herrschende Typus der Erzählung ist Prosa ohne Saṃvāda-Einlagen; dasselbe gilt für die Prosa-Erzählungen des MBh.
8. Wo ausnahmsweise im Brāhmaṇa oder in der epischen Prosa metrische Bestandteile auftreten, entsprechen sie nirgends dem von OLDENBERG postulierten Typus.
9. Auch in der kunstmäßigen Ākhyāyikā, die schon in vorchristlichen Jahrhunderten gepflegt worden sein muß, findet sich dieser Typus nirgends (s. oben S. 296 und 299).
10. Es ist eine methodische Ungeheuerlichkeit, von zwei Einzelerscheinungen in der Brāhmaṇaliteratur, die unter sich selbst ganz verschieden sind, von denen die eine außerdem ganz sicher einer späteren Zeit angehört und, wie OLDENBERG selbst annimmt,

einen gemischten Typus zeigt, unter Ausschaltung der Hauptmasse der Erscheinungen einen literarischen Typus zu erschließen, der selbst von diesen beiden Einzelerscheinungen verschieden ist.

11. Es wäre methodisch unzulässig, aus einem Werke der buddhistischen Literatur unter Ausschaltung der Hauptmasse der brahmanischen Literatur auf den Ṛgveda zu schließen.
12. Es wäre methodisch unzulässig, aus einem einzelnen späten Werke wie das Jātaka, unter Ausschließung aller älteren Literaturschichten auf das älteste Werk zu schließen.
13. Es ist methodisch unzulässig, zu derartigen Schlüssen überhaupt ein Werk wie das Jātaka zu benutzen, dessen literarischer Charakter noch durchaus unsicher ist (vgl. oben S. 278 ff.).

Meine eigenen Anschauungen über den Saṃvāda und seine Entwicklung fasse ich in folgende Sätze zusammen:

1. Die Saṃvāda sind dramatisch gebaut. Aus dem Umstande, daß sie mit Singstimme vorgetragen wurden — eine Verbreitung durch Lesen zur Zeit ihrer Entstehung ist ausgeschlossen — ergibt sich mit Notwendigkeit, daß sie, soweit es sich nicht um Monologe handelt, von mindestens zwei Personen und öfters von mehreren als Wechselgesänge vorgetragen wurden.
2. Im Ṛgveda selbst haben wir schon eine Entwicklung, die auf eine Akteinteilung führt: ṚV. i, 165. 170. 171 und ṚV. x, 51—53.
3. Eine spätere vedische Dichtung von analogem Bau, die sich selbst zum ṚV. rechnet, der Suparṇādhyāya, ist nachweislich ein Drama.
4. Da der Suparṇādhyāya sich zugleich als *stuti* bezeichnet, so ist durch ihn auch der einwandfreie Beweis kultlicher Dramen für die vedische Zeit erbracht.
5. Dazu stimmen v. Schroeders Ergebnisse, was um so bemerkenswerter ist, als v. Schroeder seinen Beweis auf ganz anderer Grundlage führt.
6. Während wir im ṚV. bei denselben Dramen höchstens drei Akte (*sūkta*) unterscheiden konnten, enthält der Suparṇādhyāya

in der uns überlieferten Form deren 31, von denen 28 rein dramatisch sind.

7. Wie einzelne Saṃvāda des ṚV. enthält der Suparṇādhyāya erzählende Bestandteile (vgl. oben S. 302 f. 311. 324. 333 f.) in Strophen. In diesen erzählenden Bestandteilen herrscht der *Śloka* vor. Eine Vorgeschichte in zwei *sūkta* ersetzt (wie in vielen Fastnachtsspielen) die Exposition; die andern erzählenden Strophen treten dá auf, wo eine dramatische Darstellung unmöglich war.

8. Diese erzählenden Ansätze, von denen der einleitende schon rein episch ist, weisen deutlich auf die Weiterentwicklung zur metrischen epischen Erzählung hin, deren Typus im MBh. und in den Purāṇen noch häufig dramatisch ist.

9. Bereits die Vājasaneyi-Saṃhitā (LÉVI, *Théâtre* S. 308; v. SCHROEDER S. 9) kennt einen Schauspielerstand (*śailūṣa*).[1]

10. Die *granthika*, in zwei Parteien geteilt, mit bemalten Gesichtern, agieren; *kuśīlava* bezeichnet ‚Rhapsod‘ und ‚Schauspieler‘ zugleich. Noch im Rāmāyaṇa, welches von dem ursprünglich dramatischen Charakter des Epos nichts mehr bewahrt hat, ist die Tradition von diesem ursprünglich dramatischen Charakter lebendig (Kuśa und Lava).

11. Die Ausläufer der alten Form des Dramas liegen vermutlich noch in den volkstümlichen Yātrā vor. Daß das klassische Drama mit seinen vielen Strophen von dem Typus der Saṃvāda ganz unabhängig sein sollte, wie v. SCHROEDER meint, ist schwer zu glauben. Ich denke, das Sauparṇa füllt auch hier eine Lücke aus. Immerhin, ganz klar ist der Übergang auch von diesem

[1] Was dagegen OLDENBERGS Bemerkung (*G. G. A.* 1909, S. 76) besagen will: ‚der *śailūṣa* in der Vaj. Saṃhitā ist doch etwas wenig, ist mir ganz unverständlich. Und wenn auch aus der ganzen Zeit ein solcher Stand nicht bezeugt wäre und nicht existiert hätte, so würde das noch gar nichts gegen die Existenz des Dramas beweisen. Im sechzehnten Jahrhundert ist das Drama in Deutschland nachweislich schon über ein halbes Tausend Jahre alt, und noch immer gibt es hier keinen Schauspielerstand. Die Aufführenden sind Geistliche, Schüler und Bürger. Um so stärker fällt die Erwähnung des Śailūṣa ins Gewicht. — Vgl. auch WINTERNITZ, *WZKM.* XXIII, 109

aus noch nicht, und es ist doch wohl der griechische Einfluß, den Windisch wahrscheinlich zu machen gesucht hat, nicht von der Hand zu weisen. Der gesprochene Dialog des klassischen Dramas kann dadurch seine Erklärung finden.

12. Während sich die metrische Erzählung der Inder aus den Saṃvāda entwickelte, entwickelte sich die rein prosaische Erzählung, ohne von diesen beeinflußt zu werden. Hier führt der Weg von den Brāhmaṇa über prosaische Abschnitte des MBh. und der Purāṇa zu Daṇḍin und seinen Nachfolgern.

13. Ebenso unbeeinflußt von den Saṃvāda ist die aus Prosa und Strophen gemischte Erzählung. In dieser findet sich der Saṃvāda-Typus nicht, sondern die Strophen sind Zitate (Sentenzen oder Śāstra-Stellen). Die eigentlichen, die Handlung fördernden Reden sind in Prosa. Die ersten Ansätze dazu mögen in dem Typus des von Oldenberg zitierten und aus dem Ait. Br. belegten *miśram* zu suchen sein.

14. Einzelerscheinungen in der epischen Literatur, wie die oben S. 286 angeführten Abschnitte aus dem MBh. und dem Viṣṇu-Purāṇa (s. S. 287) bedürfen noch der Erklärung. Sie entsprechen weder dem von Oldenberg postulierten Typus, noch der großen Masse der prosaischen oder metrischen Erzählungen, bei denen die Kontinuität der Entwicklung aus der vedischen in die klassische Zeit klar ist.

15. Rein dramatische Einlagen im Jātaka müssen nach den Saṃvāda und dem Sauparṇa beurteilt werden. Das Umgekehrte ist nach den obigen Ausführungen unstatthaft.

Ich schließe hier noch einige Bemerkungen an.

WZKM. xxiii, 114 sagt Winternitz: ‚Das Selbstgespräch des betrunkenen Indra (RV. x, 119) hat schon Hertel für ein monologisches Scherzspiel erklärt.‘ An ein Scherzspiel habe ich (wie der *WZKM.* xviii, 152 zusammen mit x, 119 genannte ‚Hymnus‘ x, 34 zeigt) nicht gedacht Wenn ich den Ausdruck *bhāṇa* brauchte, so wollte ich nur andeuten, daß ja der dramatische Monolog auch in klassischer Zeit noch vorhanden ist. Ich hätte mich freilich deutlicher ausdrücken sollen. Meine Ansicht war und ist, daß es dem Dichter ganz ernst war, daß er — wie der des Sauparṇa — eine *stuti* beabsichtigte.

Daselbst S. 123 erscheint WINTERNITZ der von mir für ṚV. I, 165, 170. 171 gewählte Ausdruck ,eine Art Trilogie' als ,etwas zu hochtrabend'. Natürlich! Ich wollte ja damit auch nur sagen, daß die drei Lieder wie die Dramen einer Trilogie in sich selbständig sind und doch zusammen ein Ganzes bilden. Ebenso habe ich natürlich bei dem Ausdruck ,Drama' zunächst an Gedichte gedacht, die, von mehreren Personen im Wechselgesang vorgetragen, der Prosa zu ihrem Verständnis nicht bedürfen. Viele von ihnen würde ich unbedenklich auch mit ,Ballade' bezeichnen, ,Ballade' in dem Sinne gefaßt, wie in den oben S. 281 zitierten GOETHEschen Gedichten. Wieweit die ,Handlung' dabei ausgebildet war, das kann man sich von Fall zu Fall ausmalen. In manchen Fällen wird sie sich in der Hauptsache auf Gesten beschränkt haben. In andern, wie im Vṛṣākapi-Lied, muß sie doch schon einen gewissen darüber hinausgehenden Umfang gehabt haben. Ganz gefehlt haben wird sie in keinem Saṃvāda.

In den *G. G. A.* 1909, S. 66 beginnt OLDENBERG seine Besprechung mit dem Satz: ,Die dialogischen Sūktas des Ṛgveda .... werden von der Mehrzahl der Forscher als Bestandteile prosaisch-poetischer Erzählungen (Ākhyāna, Itihāsa) aufgefaßt.' ,Werden'? Ich glaube, es wäre vorsichtiger gewesen, OLDENBERG hätte gesagt ,wurden'. Nach der Veröffentlichung meines ersten Artikels erhielt ich mehrfach briefliche Zustimmung von Fachgenossen. Von den Koryphäen der Veda-Philologie stimmte mir sofort HILLEBRANDT im Prinzip bei, und ich habe keinen Grund zu der Annahme, daß er inzwischen seinen Standpunkt geändert hat Zufällig erhielt ich gerade heute morgen GELDNERS Kommentar (Teil II seines *Rigveda in Auswahl*). Seite 191 zitiert er meinen Aufsatz (zu ṚV. x, 95) und die OLDENBERGsche von ihm selbst Ved. St. I, 284 weiter ausgesponnene Theorie hat er durchgehends aufgegeben.

Zu oben S. 285. Der vollständig metrische Schluß (Erzählung ohne Höhepunkt, und Reden: Str. 170 ff.) ist ohne weiteres als von einem Spätern herrührender Rahmen zu erkennen — vgl auch MBh. XIV, 55—58. Für O.s Theorie beweist er nichts. Die beiden Hymnen 135 ff. und 145 ff. sind übrigens offenbar aus einer vollständig metrischen Fassung interpoliert; keinesfalls rühren sie vom Verfasser der Prosa her. Der erste schließt mit der erzählenden Strophe 143, die sich zum Teil mit der folgenden Prosa deckt und deren letzte Worte *tataś cintām upāgamat* eine andere Fortsetzung verlangen. Der Hymnus an Indra widerspricht direkt dem Inhalt der Prosa. Diese spricht in 144, 162, 165 von 12, Strophe 145 dagegen von 360 Speichen. Außerdem setzen die Strophen 145 ff. voraus, daß Utaṅka die Visionen selbst richtig deutet, während dies nach der Prosa 161 ff. nicht der Fall ist.

Zu oben S. 289. Vor Zeile 9 zitiert der Brāhmaṇa-Text noch den Anfang von ṚV. x, 95, 16. Da auf dieses Zitat nicht wie auf die vorhergehenden eine prosaische Erläuterung folgt, so handelt es sich dabei offenbar um eine Interpolation. Streicht man diese, so löst sich auch die oft ventilierte Frage, weshalb der Verfasser des Brāhmaṇa von 15 Ṛg.-Strophen spricht: eben, weil er zuletzt die fünfzehnte zitiert hat und sich nun auf diese und auf die vorhergehenden bezieht.

Döbeln, den 25. Juli 1909.

Soqoṭri-Glossen.

Von

D. H. Müller.

I. אב und אם.

Im Soqoṭri heißt *'eb* (*'éb*) ‚groß' (magnus), d. h. es wird nur im Maskulinum gebraucht, wogegen für das Femininum *'am* ‚magna' angewendet wird. Hier die Belege:[1]

'eb, dual *'íbi*, pl. *'ebhéten* (*'ebehéten*) ‚magnus'.

Singular. *bilâd 'éeb* (23, 7) die große Stadt (المدينة العظيمة); dafür *ḥalf 'éeb* (26, 1). Später schlug ʿAli dafür *ḥadíboh 'am* vor; *maíhin de 'éb* oder *'éeb* (45, 10 ff.) der älteste von ihnen; *'eb ʿan ó'eḥo* (49, 12) der älteste der Brüder; *ʿaig di-'éb dihé be-qáʿar* (217, 12) ein Mann, der in seinem Hause der älteste ist; *'eb lílhe* (241, 1) lang ist die Nacht; *náḥar 'éeb* (313, 3) ein großer Stamm.

Dual. *ṣaíḥi íbi* (3, 3 ff.) die beiden großen Lichter (العظيمين).

Plural. *ʿan bílig dihé ʿan 'ebhéten* (26, 18) auf Befehl seiner Großen (عظمائه); *'efo 'ebehéten* (247, 5) große Leute (d. h. eine große Familie, ein großer Stamm); *ē ål min 'ebéheten* (329, 1) du gehörst nicht zu den Großen.

Vgl. I, 125, 11 ff., III, 48, 21, 54, 1 ff., 96, 28 ff.

'am (*'áam*), dual *'ámi*, pl. *'amhéten* ‚magna'.

Singular. *férehim di-rínhi deš 'áam* (40, 11) die ältere Tochter des Fischers; *di-é be-férehim deš be-'ám* (40, 15) mit deiner älteren

[1] Alle Zitate beziehen sich auf meine *Mehri- und Soqoṭri-Sprache*, Band I—III. Band I und III werden stets angegeben. Wo die Angabe des Bandes fehlt, ist Band II gemeint, aus dem die meisten Zitate herrühren.

Tochter; *ṭey méyhi qéynoh wa-ṭéy méyhi ʾam* (313, 13) eine von beiden Frauen war klein und eine groß; *bíleh ʾam* (326, 6) eine große (wichtige) Sache; vgl. 45, 11 ff.

Dual. *ʾóbeni ʾámi* (170, 16) zwei große Steine; *ʿáyni ʾámi wa-ḥauweróti* (221, 5) zwei große und schwarze Augen; *tri ēmi* (*ōmi*) (I, 83, 2) zwei große Augen, daneben *be-ʿáyni ʾeméti* (ʿAli *ōmi*) mit zwei großen Augen (I, 83, 5). In *ʾeméti* wird also noch die Feminin-endung angefügt.

Plural. *ʿeghéten emhéten* (307, 7) angesehene Frauen; *le-ʿágeher le-ʾémheten* in großen Schlucken (328, 7).

Das auffallende bei diesem Adjektivum ist, daß das Maskulinum und Femininum von verschiedenen Stämmen gebildet werden. Das Soqoṭri steht hierin nicht vereinzelt; denn auch das Šḫauri weist dieselbe Erscheinung auf:

ʾeb ‚magnus‘.

ʾeb min eš̱ḫár (III, 25, 17) größer (älter) als die Alten; *aǵáhen ʾeb* (III, 48, 20) ihr älterer Bruder; *oūr ʾeb e ǵaš qellán* (III, 54, 1) es sprach der ältere zu seinem jüngeren Bruder; *ṭād ʾeb be-ṭád néṣ̌an* (III, 96, 25) der eine war älter, der andere jünger; *ʿaq niʾd ṭád ʾeb* (III, 129, 5) in einen großen Schlauch.

ʾom (*ʾum*) ‚magna‘.

qáʿloh ʾom (III, 135, 8) ein großes Gefäß; *brit el-ḥawét ʾum min sen* (III, 41, 11) die Tochter des Fischers, die ältere unter ihnen; *be-brítk um* (III, 41, 16) mit deiner älteren Tochter.

Während das Soqoṭri und Šḫauri hierin völlig übereinstimmen, weicht das Mehri von beiden insofern ab, als darin für ‚magnus‘ *śoḫ* (*śeḫ*) und für ‚magna‘ *ḥanúb* gesagt wird; es stimmt aber mit jenen beiden Dialekten darin überein, daß für Mask. und Fem. verschiedene Wurzeln in Verwendung kommen.

Was die Etymologie betrifft, so ist sie bei *śoḫ* und *śeḫ* (شيخ) durchsichtig; *ḥanób* scheint mit arab. نوب zusammenzuhängen, und zwar nicht in der Bedeutung ‚Kraft‘ (Jahn), sondern im Sinne von

‚Stellvertreter'. Wie der älteste Sohn den Vater, vertritt die älteste Tochter die Mutter.

Fragt man sich nach dem Grund dieser Erscheinung, so drängt sich die Vermutung auf, daß אב und אם mit den gemeinsemitischen Wörtern für ‚Vater' und ‚Mutter' identisch sind. Der ‚Vater' ist ‚der Große', die ‚Mutter' ‚die Große'. Auf die Frage, welche Bedeutung die primäre und welche die sekundäre ist, möchte ich mich hier nicht einlassen.

Zu beachten ist, daß im Soqoṭri ‚Vater' und ‚Mutter' durch andere Worte ausgedrückt werden. So heißt *bébe*, du. *bebéhi*, pl. *bebáyhon* ‚Vater' und *bíoh*, du. *bióti*, pl. *mamhéten* ‚Mutter'.

Ob *bébe* mit אב zusammenhängt oder auf andere Weise entstanden ist, möge hier unerörtert bleiben. Dagegen möchte ich *bíoh* von *bébe* ableiten; dafür spricht der Plural *mamhéten* (wohl für *babhéten*), wobei freilich das Auftauchen der *m*-Laute an אם erinnert.

Indessen lassen sich im Soqoṭri die beiden alten Worte für ‚Vater' und ‚Mutter', wenn auch zum Teil in veränderter Form noch nachweisen:

Für אב findet sich im Soqoṭri אף in der Bedeutung Vater, und zwar in poetischer Diktion: *ífi* (350, 9) mein Vater; *ífš* (350, 12. 18) dein Vater; *iífki* (355, 2) unser (beider) Vater; *ífšin* (347, 9) ihr (pl.) Vater. Die Ansetzung der Suffixe deutet hier schon auf ältere Formen. Vgl. *'iífk* (III, 19, 14. 20, 10. 28, 9) dein Vater; f. *'iífš* (III, 21, 14).

Desgleichen kommt neben *bíoh* in altertümlichen Formen noch *em* vor, und zwar wieder nur mit Suffixen. *'émhi* (349, 29. 350, 3) meine Mutter; *émhaš* (349, 27. 350, 6) deine Mutter; *amhótšin* (241, 24 und III, 88, 30) ihre Mutter. Vgl. noch III, 7, 4. 19, 15. 20, 10. 22, 7.

Auch im Šḫauri sind beide alten Worte erhalten, natürlich mit den von den Lautgesetzen geforderten Veränderungen.

Das Wort für Vater ist mir im Šḫauri nur mit Suffixen bekannt, wobei freilich das *b* elidiert worden ist. Man sagt *'íï* (*'éï*) = أَبِي (III, 43, 4. 128, 14. 145, 10) mein Vater; *'éïk* (III, 19, 14. 20, 9) dein Vater; *'eïk* (III, 103, 26); *eïhum* = أَبِيهِم (III, 45, 13. 15); *íhum* (III, 45, 20).

Ebenso findet sich im Šḫauri *ēmí* (III, 6, 4 ff. etc.) meine Mutter; *ēmék* (III, 19, 13) deine Mutter; *ēmés* (III, 135, 6) ihre Mutter; *ēmetóhum* (III, 88, 29) ihre Mütter.

Das Mehri hat *ḥeyb* Vater und *hām* Mutter mit dem präfigierten *ḥ*, beziehungsweise *h*, es bleiben also als Grundwurzel אב und אם.

Zu dieser Gruppe gehören auch meines Erachtens die Worte:

mehri: *hābû* Menschen, Leute,

soqoṭri: *'éfo* (*'éefo*) Leute, Familie, Eheleute; von meinem ersten Gewährsmann meistens *áfa* überliefert (I, 78, 9. 25. 84, 12. 99, 14. 129, 11. 21. 130, 27), auch *'áffo* (I, 104, 16. 116, 9, 11).

šḫauri: *'iyó* Leute, Menschen (III, 29. 6, 3. 37, 3. 109, 8. 14 etc.).

Besonders zu beachten sind die Paralleltexte (Mehri-Šḫauri-Soqoṭri), wo die drei Worte *hābû* — *'éfo* — *'iyó* stets einander entsprechen.

Daß diese drei einander entsprechenden Worte auf *ab* (אב) Vater zurückgehen, scheint mir zweifellos. Im Mehri ist *h* präfigiert, im Soqoṭri ist *b* in *f* verwandelt worden, im Šḫauri endlich ist das *b* wie in אב Vater ausgefallen. Die Bedeutung ist ursprünglich Eltern (daher auch Elternpaar), Elternhaus (Familie und Stamm) und dann Leute und Menschen überhaupt.

Ich fasse den Inhalt dieses Artikels in folgenden Thesen zusammen:

1. Im Soqoṭri und Šḫauri bedeutet *ab* ‚magnus', *um*, *'ám*, *'om* ‚magna', wogegen im Mehri ‚magnus' durch *śoḫ* (*śeḫ*), ‚magna' durch *ḥanôb* ausgedrückt wird.

2. Das Šḫauri erweist sich hierin enger verwandt mit dem Soqoṭri, wie es ja auch durch den Gebrauch gewisser Zischlaute auf der Stufe des Soqoṭri und nicht des Mehri steht.

3. *'eb* und *'am* hängen mit den gemeinsemitischen Worten אב und אם ‚Vater' und ‚Mutter' zusammen, daher ‚der Große' und ‚die Große'. Diese Worte werden denn auch als adjectiva von dem ältesten Bruder und Schwester gebraucht.

4. Im Mehri heißt *śeḫ* ‚magnus', hergenommen von dem ‚ältester Bruder', der nach dem Vater das Haupt der Familie ist; *ḥanôb*

,magna' hergeholt von der ,ältesten Schwester', welche die Mutter vertritt.

5. Im Soqoṭri lauten die Worte für ,Vater' und ,Mutter' *bébe* und *bíoh* (vgl. *mamhéten*); *bíoh* ist somit von *bébe* abzuleiten.

6. Daneben finden sich noch die ältern Formen *if* ,Vater' (für אב) und *em* ,Mutter' (stets mit Suffixen, die ja sonst ziemlich selten im Soqoṭri gebraucht werden).

7. Im Šḫauri ist *ēm* ,Mutter' und אב ,Vater' erhalten, letzteres aber nur vor Suffixen mit Elision des *b*, *éī* mein ,Vater' etc.

8. Im Mehri sind in *ḥaib* ,Vater', *hām* ,Mutter' noch אב und אם erhalten.

9. In mehri *habû* = soqoṭri *ʾefo* = šḫauri *iyó* liegen Weiterbildungen von אב vor: Eltern (אָבוֹת), Ehepaar, Familie, Stamm, Volk, Leute.

II. *ġaig* = ولد.

Im Mehri lautet das Wort für ,Mann' *ġaig*, pl. *ġayûg*. Davon wird als Deminutivum *ġajên* ,Knabe, Jüngling' und *ġayenôt*, pl. *ġajenûten* (*ġajenôten*) ,Mädchen' gebildet (vgl. Jahn, s. v.). Alle Versuche, das Wort etymologisch zu erklären, sind bis jetzt gescheitert.

Ich selbst habe allerdings den richtigen Weg zur Lösung dieser Frage kurz angedeutet, indem ich[1] zur Stelle *be-ġetšiót* (*ġeġót*) *lóhum ʾoz* ,eine Gais gebar ihnen' in Anm. 1 bemerkte: ,Glosse: *še ġíyeg, se ġigót*; impf. *iġíyeg, tġiyeg*. Damit hängt *ġaig*, eigentlich ولد, zusammen.'[2]

Die kurze Glosse scheint übersehen worden zu sein, so daß man neue Versuche, das Wort zu erklären, unternommen hat. Ich halte es für überflüssig, auf diese Versuche einzugehen und sie zu widerlegen, aber für nötig, meine Erklärung etwas ausführlicher zu begründen.

Das entsprechende Wort im Soqoṭri mit allen Derivaten lautet: *ʿaig*. du. *ʿaígi*, pl. *ʿéyōg* (*ʿéyūg*) Mann.

---

[1] *Mehri- und Soqoṭri-Sprache*, III, S. 123, Z. 9. Vgl. auch daselbst 110, 17: *teġyéġen liš* (تلدن له) sie warfen ihm.

[2] Auch in den Hein'schen Mehri-Texten (Südarab. Exped. Bd. IX) 62, 27. 63, 6 22. 23 finden sich Verba dieser Wurzel im Sinne von ,werfen, gebären'.

demin. *ʿéyeg,* du. *ʿeyégi,* pl. *ʿeyógehen*

demin. *ʿoiyegehen,* du. *ʿoiegéni,* pl. *ʿoigígihon*

ʿażeh, du. *ʿażíti,* pl. *ʿegehéten* Frau[1]

demin. *ʿéugoh,* du. *ʿeugóti,* pl. *ʿeughéten* Mädchen

demin. *ʿeugénoh,* du. *ʿeugenóti,* pl. *ʿeugeníten* Mädchen

Im Šḥauri heißt das Wort *ǵaig,* du. *ǵaigi,* pl. *ǵáʾeg* und *ǵáge.* Das Mädchen heißt *ǵabgót,* wobei das *b,* wie öfters, für das wurzelhafte *y* eintritt.

Nun findet sich aber im Soqoṭri das Verbum עיג, das ich in allen seinen Formen hiehersetzen will:

ʿáyeg, ʿayégoh (*ʿígoh*), *ʿáyogk*; impf. *yáʿyeg* (*yiʿáyeg*); inf. *ʿáyig*; part. *máʿyeg* gebären.

Passiv. *ʿaúweg, ʿauwégoh*; impf. *yeʿaúwegen*; sub. *l*(*y*)*ʿeaúweg*; part. *méʿig.*

Als Belege mögen folgende Beispiele angeführt werden:

wa-lól ʿáyeg ṭey min ʿérehon we-ʿígoh mišer (344, 17) und wenn ein Mutterschaf wirft und ein Männchen gebärt.

téʾeh di-ʿáyeg (*ʿayégoh*) *kobś* (323, 19) ein Mutterschaf, das ein Böcklein wirft.

qenhoíten di-kérhen ʿáyeg (332, 1) Tierweibchen, die eben geworfen haben.

wu-mdikírihen ʿayégen (244, 22 ff. 270, 14) und sie warfen (gebaren) Männchen.

ke-ʿéygoh ṭey ʾalf wa-ṭey gedóḥoh teʿáyeg yeʿtúbor ʿes ʿaf l(*y*)*ʿaíg karáme ʿéygoh* etc. (248, 13) wenn eine Kuh eine Kalbin geworfen hat und eine nahe am Gebären ist, beobachtet man sie bei der Geburt: wenn sie ein Männchen gebärt etc.

bugól ʿéygoh w-ušténo (295, 11) wo sie gebar und weilte.

wa-ʿéygoh dse kóbeś (323, 16) und sie warf ihr Böcklein.

qehór śúre dé le-qéyhen di kérehen ʿaúaig (248, 18) damit er gleiche dem Jungen, das eben geboren wurde.

---

[1] *ʿażeh* ist aus *ʿaijit* (Fem. von *ʿaig*) hervorgegangen, wozu bei Hein *ǵajjit* (146, 17) und *ǵagǵit* (134, 22) ‚Mädchen' zu vergleichen ist.

Aus den angeführten Stellen geht mit voller Klarheit der enge etymologische Zusammenhang zwischen *ǵaij* (soqoṭri *ʿaig*) ‚Mann' und *ʿáyeg* (*ǵáyej*) hervor.

An Analogien für diese Tatsache fehlt es auch im Arabischen nicht, wo وَلَدَ ‚gebären' und وَلَد ‚Kind, Jüngling und Mann' bedeutet.[1]

Immerhin bleibt noch die Frage offen, wie die Wurzel עיג oder עיג zur Bedeutung ‚gebären' kommt und wie diese Wurzel etymologisch mit den entsprechenden Wurzeln der andern semitischen Sprachen zusammenhängt. Darüber möchte ich eine Vermutung aussprechen. Im Arab. heißt عاج ‚krumm sein'. Auch die Derivata dieser Wurzel أَعْوَج, عَوْجَاء, عَوَج etc. haben dieselbe Bedeutung. Desgleichen wird für غاج (mit غ) die Bedeutung ‚krumm sein' angegeben. Im Hebr. heißt עֻגָה Kuchen (wohl kreisförmig) in der Mischnasprache עָג עוגה ‚er zog (kreiste) einen Kreis'. Ich nehme für das mehri Verbum עיג und für das soqoṭri Verbum עיג die Grundbedeutung ‚sich krümmen' an. Daraus entwickelte sich der Sinn ‚Geburtswehen bekommen, gebären'. Ähnlich ist wohl mit NÖLDEKE das hebr. חִיל ‚Geburtswehen' von חול ‚sich winden' abzuleiten und zuletzt darf auch auf deutsches *kreißen* (kreisen) im gleichen Sinne hingewiesen werden.[2]

Sehr lehrreich ist folgende Soqoṭri-Stelle:

karáme ʾóoz ʿáyeg wál nitfšóh igóḍiḥen idís baʿš w-izóʿom mes le-gózir (است) *wu-se tškénizen wa-lóṭ baʿs yeʿámer tefórigs Míryam min firígoh* (344, 26 ff.) wenn ein Mutterschaf g e b ä r e n s o l l und es gebärt nicht (leicht), kommt sein Besitzer und setzt sich zum Hintern, während es sich drückt, und dann spricht der Besitzer: Öffne sie, Maria, ein Öffnen.

Das Wort *ʿáyeg* ist demnach sicher k r e i ß t (für g e b ä r e n s o l l) zu übersetzen. Hier liegt also die ursprüngliche Bedeutung noch vor.

---

[1] Vgl. R. RHODOKANAKIS, Glossar s. v. ولد, wo auch DALMAN, *Palaest. Diw.* 10, Note 1 angeführt wird: وَلَد nennen die Beduinen jeden Mann, der noch nicht Greis ist.

[2] Man leitet das Wort allerdings von *krîzen* ‚laut stöhnen, schreien' ab. Die Vorstellung von ‚kreisender Bewegung' ist bei GRIMM ebenfalls belegt, aber als jüngere volksetymologische Umdeutung.

Was nun *ǵaij* für eine Nominalbildung ist, ob *qatl, qatal* oder *qatîl* (vgl. arab. وُلْد, وَلَد und وليد im gleichen Sinne), lasse ich hier unerörtert.

Auch hier mögen die Resultate der Untersuchung in Thesen zusammengefaßt werden:

1. Im Gemeinsemitischen heißt עוג ‚krumm sein, sich krümmen‘ (hebr. עוג, arab. عاج, أعوج etc., äth. ተዐወገ፡ Dillmann, s. v.), in der Mischnasprache ‚kreisen‘, ‚einen Kreis machen‘.

2. Daraus im Soqoṭri häufig, im Mehri und Šḫauri vereinzelt, ‚kreißen‘, ‚gebären‘.

3. Davon ist mehri *ǵaij,* šḫauri *ǵaig* und soqoṭri *ʿaig,* sowie deren Derivata abzuleiten: das Hervorgekreißte, das Kind, der Mann.

Die Posaunen von Jericho

Von

Paul Haupt.

Es wird erzählt, daß der kleine MOZART, als er zum ersten Male am Wiener Hofe spielte und dabei vom Kaiser gefragt wurde, wen er für den größten Musiker hielte, antwortete: Den Trompeter von Jericho.[1] Die Trompeter oder Posaunenbläser von Jericho beruhen aber auf einem Mißverständnis.

In der (auf Grund ephraimitischer Quellen um 600 v. Chr. geschriebenen deuteronomischen) Erzählung von der Zerstörung Jerichos wird (Jos. **6**, 20) berichtet, daß die Mauern dieser alten Festung infolge des Kriegsgeschreies und des Posaunenblasens der Israeliten zusammenstürzten. Daß Jericho einmal von Grund aus zerstört worden, ist sehr wahrscheinlich; ob die Mauern aber infolge des israelitischen Kriegsgeschreies und Posaunenblasens umgefallen, ist eine andere Frage.

Im Frühjahr 1908 ist die Außenmauer von Jericho (im Norden auf eine Strecke von 239 *m*, im Süden auf 160 *m*, im Westen auf 5, 50) ausgegraben worden; siehe S. 20 von Nr. 39 der *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin*. S. 22 wird daselbst bemerkt: Jericho mit seiner mächtigen Außenmauer mußte jener Zeit als unüberwindlich starke und durch Kriegsmittel uneinnehmbare Festung erscheinen. — Auch der Nordteil der Umwallung der Citadelle wurde vollständig ausgegraben und ein größeres Stück vom Westteile (S. 22). Die in den Trümmern gefundene prähistorische Vasengattung hat mit den späteren keinen Zusammenhang. Das

[1] Die Vulgata hat in Jos. **6** *buccina* und *tuba*.

erklärt sich am besten, wenn man annimmt, daß die Stadt einmal vollständig zerstört worden ist (S. 29; vgl. auch S. 41). Diese Katastrophe muß aber in vorhistorischer Zeit erfolgt sein.

Was hat die Zerstörung Jerichos herbeigeführt? Wie oben bemerkt, war die alte Festung für die damalige Zeit unüberwindlich. J. D. MICHAELIS sagt in den Anmerkungen zu seiner Übersetzung des Buches Josua (Göttingen 1774) S. 13: Auch der Providenz fehlet es gewiß nicht an Mitteln, ein solches Umfallen der Mauern ohne Wunderwerk zu Wege zu bringen; sie dürfte nur ein einziges Erdbeben kommen lassen, so wird sie blos durch Hilfe der Natur ausrichten können, was geschehen soll, so gut wie zu unserer Zeit etwa ein im Pulvermagazin einschlagender Blitz Bresche in die Wälle legen würde.

Ich glaube, daß J. D. MICHAELIS hier die richtige Erklärung der Zerstörung der uneinnehmbaren Festung Jericho angedeutet hat, wenn das auch von DILLMANN in seinem Kommentar über die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua (Leipzig 1886) S. 465 in Abrede gestellt wird. Die Verfasser der überlieferten Erzählung stellen den Fall Jerichos allerdings als ein Allmachtswunder Gottes dar, wie DILLMANN sagt; aber das ist spätere volkstümliche Ausschmückung,[1] wie wir sie auch in der altkanaanitischen Sage von der Zerstörung Sodoms und Gomorrhas, die wahrscheinlich auch durch ein Erdbeben (*RE* **14**, 581, 59)[2] hervorgerufen wurde,[3] finden, oder in der

[1] Vgl. STEUERNAGEL, *Das Buch Josua* (Göttingen 1899) S. 151, unten.

[2] Beachte folgende **Abkürzungen**: *BA* = DELITZSCH und HAUPT, *Beiträge zur Assyriologie.* — *E* = Ephraimitische Quelle. — *J* = Judäische Quelle. — *JHUC* = *Johns Hopkins University Circulars.* — *KB* = E. SCHRADERS *Keilinschriftliche Bibliothek.* — *MDOG* = *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* (Berlin). — *OLZ* = *Orientalische Literaturzeitung* (Leipzig). — *P* = Priesterschrift — *SBOT* = HAUPT, *The Sacred Books of the Old Testament.* — *RE* = *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche,* dritte Auflage, herausgegeben von A. HAUCK. — *ZA* = *Zeitschrift für Assyriologie* (Straßburg). — *ZAT* = *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.* — *Judges, Kings, Ezekiel* bezeichnen die kritischen Noten zum hebr. Text dieser Bücher in *SBOT;* die erste Ziffer dahinter bezeichnet die Seite, die zweite die Zeile. — *Est.* = HAUPT, *The Book of Esther* (Chicago 1908). — *Nah.* = HAUPT, *The Book of Nahum* (Baltimore 1907).

[3] Zu dem Gen. 19, 24 erwähnten *Schwefel und Feuer* möchte ich darauf hinweisen, daß bei dem Erdbeben, das kürzlich am 23. April in Portugal stattfand,

Legende vom Turmbau zu Babel, die sich an den verfallenen uralten Stufenturm *E-temen-an-ki* (*MDOG* **7**, 6) des Marduktempels *E-sag-ila* in Babylon, der schon in den Inschriften König Ṣabu's von Babylon (um 2000 v. Chr.) erwähnt wird, anlehnt. Dieser Turm von Babel war ein *skyscraper*, dessen Spitze in den Himmel reichte (*KB* **3**, 2, S. 5).

DILLMANNS Ansicht, daß der wirkliche Hergang der Zerstörung Jerichos sich nicht mehr ausmachen lasse, scheint mir nicht richtig. Es ist sehr wohl möglich, daß die Mauern Jerichos unter Lärm (hebr. *tĕrûʿâh*) und Hörnerschall (hebr. *qôl šôphâr*) zusammengestürzt sind; aber der Lärm war nicht das Kriegsgeschrei der belagernden Israeliten, ebensowenig war der Hörnerschall durch das Blasen der Israeliten hervorgerufen worden. *Lärm und Hörnerschall* bezeichnet lediglich das bei Erdbeben vernehmbare unterirdische Krachen, Klirren, Rollen, Donnern und sollte deshalb durch *Getöse und Dröhnen* wiedergegeben werden. Erdbeben sind in Palästina nicht selten (*RE* **14**, 586, 60). Auch *Ai* bezeichnet wohl eine durch ein Erdbeben zerstörte Stadt, ebenso *Nea* (Jos. **19**, 13) und *Ava* (Jes. **37**, 13) in Galiläa (*OLZ* **10**, 238).[1]

Plinius (**2**, 193) sagt, daß Erdbeben entweder vorher oder gleichzeitig von einem schrecklichen Getöse begleitet werden, das bald einem Murmeln, bald einem Brüllen ähnlich ist, auch dem Geschrei von Menschen oder Waffengeklirr. Das Umstürzen der Mauern wird dabei besonders hervorgehoben. Plinius sagt: *praecedit vero*

---

einige der breiteren Erdspalten, wie die *Kölnische Zeitung* am 27. April 1909 berichtete, siedendes Wasser, Rauch und schweflig riechenden Staub auswarfen. *Vom Himmel her* am Schluß von Gen. **19**, 24 ist ein späterer Zusatz. Für das *Feuer* ist zu beachten, daß nach Gen. **14**, 3. 10 die Gegend voll von Asphaltgruben war. Vgl. DIENERS Aufsatz *Die Katastrophe von Sodom und Gomorrha im Lichte geologischer Forschung* in den *Mitteilungen der k. k. Geographischen Gesellschaft*, Wien 1897, S. 1—22.

[1] Auch der Untergang Dathans und Abirams (nicht der sogenannten *Rotte Korahs*) samt ihren Familien (Num. **16**, 31) weist auf ein Erdbeben hin. Nach Matth. **27**, 51 fand bei dem Tode Jesu ein Erdbeben statt. Als Paulus zu Philippi im Gefängnisse war, kam ein großes Erdbeben (Act. **16**, 26).

comitaturque terribilis sonus, alias murmuri similis, alias mugitibus aut clamori humano,[1] *armorumque pulsantium fragori.*

Ebenso heißt es Ex. **19**, 16—19 bei der Beschreibung des Ausbruches des Sinaivulkans an der Nordostküste des Roten Meeres in Midian bei Elath, daß sich am Morgen Donnern[2] und Blitzen erhob, während eine gewaltige Wolke über dem Berge war und sehr lauter Hörnerschall[3] sich vernehmen ließ (*E*). Der ganze Berg Sinai aber rauchte, und sein Rauch stieg auf wie der Rauch eines Schmelzofens (vgl. Gen. **15**, 17) und der ganze Berg bebte heftig (*J*). Der Hörnerschall ward immer lauter. Das Volk glaubte, daß Gott auf diese Weise zu Moses redete (*E*). Aber (vgl. Ex. **20**, 18—21) sie sahen nur die Blitze[4] und das Rauchen des Berges, das von Donner (eigentlich *Stimmen*) und unterirdischem Getöse (*Hörnerschall*) begleitet war. Gott sahen sie nicht, sondern sie sprachen zu Moses: Rede du mit uns; laß Gott nicht mit uns reden, wir möchten sonst sterben. Das Volk blieb dem Berge fern, nur Moses näherte sich der Wolke (d. h. der aus dem Krater aufsteigenden dunklen Dampfwolke)[5] wo Gott war (*E*). Vgl. auch Ex. **24**, 15—18 (*P*).

Das kann sich alles so zugetragen haben; dagegen ist die Erzählung (Ex. **24**, 9—11) daß Moses und Aaron, Nadab und Abihu und 70 von den Vornehmen Israels hinaufstiegen und den Gott Israels sahen (*E*) spätere Ausschmückung. Joh. **1**, 18 (vgl. **5**, 37 und Deut. **4**, 12) sagt mit Recht: *Niemand hat Gott je gesehen.* Schon die griechische Bibel hat den Text von Ex. **24**, 9—11 dementsprechend geändert: LXX hat nur καὶ εἶδον τὸν τόπον οὗ ἱστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ισραηλ . . . καὶ ὤφθησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ θεοῦ, καὶ ἔφαγον καὶ ἔπιον.

Wenn es Ex. **19**, 13 (*J*) heißt, daß kein lebendes Wesen, weder Mensch noch Vieh, dem Berg zu nahe kommen soll, denn

---

[1] Dies entspricht dem hebr. *qôl šôphár wĕ-tĕrû'âh.*

[2] Wörtlich *Stimmen* oder als Intensivplural (*ZDMG* **61**, 289, 17) *eine laute Stimme.* Der Donner galt auch noch in späterer Zeit als Stimme Jahwes.

[3] Nicht *der Ton einer sehr starken Posaune*, wie LUTHER übersetzt.

[4] Eigentlich *Fackeln*; vgl. Gen. **15**, 17.

[5] Nicht *dem Dunkel*; vgl. *Kings* 103, 8.

sonst würde es sicherlich gesteinigt oder erschossen werden, so bedeutet das natürlich nicht, daß jedes Wesen, das dieses Gebot nicht achtet, zur Strafe gesteinigt oder mit einem Geschoß (Wurfspieß oder Pfeil) getötet werden soll, obwohl wir diese Erklärung auch im Neuen Testamente (Hebr. **12**, 20) finden, sondern lediglich, daß alle Menschen oder Tiere, die zu nahe an den Vulkan herangehen, sich der Gefahr aussetzen, von den aus dem Krater ausgeworfenen vulkanischen Bomben oder kleineren Steinen (*Lapilli*) getötet zu werden.[1] Das Steinigen bezieht sich auf die größeren Fetzen kochender Lava, die in der Luft infolge rascher Rotation zu kugeligen Massen erstarren; und das Erschossenwerden drohte von den umhergeschleuderten kleineren (hasel- bis wallnußgroßen) schlackigen Brocken (Bimssteinen).[2] Der Erzähler dachte dabei an Steine der Schleuder.

Daß *jarâh* sonst vom Pfeilschuß gebraucht wird, und daß Richt. **20**, 16; 1 S **17**, 49 *qalá'* für *schleudern* gebraucht wird, beweist nichts dagegen; hier handelt es sich nicht um wohlgezielte Schleuderschüsse, sondern um nach allen Richtungen ausgeschleuderte Steine. Übrigens wird *jarâ* 2 Chr. **26**, 15 sowohl von Pfeilen wie von großen Steinen gebraucht, die beide mit Wurfmaschinen[3] (*BA* **3**, 171, A.*; 186, 29) abgeschossen wurden. Auch 2 S **11**, 24 handelt es sich um das Herabschleudern großer Steine von der Mauer auf (lies *'al* statt *'ĕl*) die Stürmenden (vgl. V. 21). Das Part. Hophal

---

[1] Zu diesem *lapidum saxorumque nimbus* vgl. auch Jos. **10**, 11. Hagelkörner sind im allgemeinen erbsen- oder höchstens hühnereigroß; man hat aber (z. B. in Steiermark) schon Hagelstücke beobachtet, die über 1 kg wogen.

[2] Diese werden im Arabischen *sînâ'u* genannt, d. h. *Sinaisteine.* Der Name *Sinai* bedeutet *mit Sennasträuchern bewachsen.* Abulfedâ sagt in seiner Geographie (S. 69 der Pariser Ausgabe) daß betreffs des Sinai die Ansichten auseinandergingen; der Name werde einem Berge in der Nähe von Elath beigelegt, aber auch einem Berge in Syrien; nach einigen bezeichne *sînâ* die Steine (*Lapilli*) des Berges, nach anderen: das auf ihm wachsende Strauchwerk. Vgl. dazu meinen Aufsatz *Midian und Sinai* in *ZDMG* **63**, Heft 3.

[3] *Catapulta, ballista, tormentum, onager.* Im Griechischen heißt λιθοβολέω *steinigen,* aber λιθοβόλος ist auch der Name der Wurfmaschine.

(nicht Hiphil!) *ham-môra'îm*[1] bezeichnet *herabgeschleuderte Wurfsteine*; der Artikel ist nach *Kings* 133, 40; 291, 21 zu erklären. Auch *môrêh*, Frühregen (für *mauraju*) heißt eigentlich *was herabfällt*.

Der Ausbruch des Vesuvs, bei dem Plinius im Jahre 79 umkam, zeigte sich ihm, der sich damals als Befehlshaber der kaiserlichen Flotte in Misenum befand, zuerst an durch eine Wolke von ungewöhnlicher Größe und Gestalt; sie glich einer Pinie, denn sie hatte gewissermaßen einen hohen Stamm, der sich oben verzweigte. Er erwähnt dann auch, daß, als er zu Schiff dem Vesuv zufuhr, Bimssteine und schwarze, verbrannte, durch die Hitze geborstene Steinmassen herabfielen. Bei Einbruch der Nacht leuchteten aus dem Vesuv an mehreren Stellen große Flammen hervor (vgl. Ex. **24**, 17; **13**, 22). Zum Schutz gegen die herabfallenden Steine legte man Kissen um den Kopf, die man mit Tüchern festband.

Die zweite Hälfte von Ex. **19**, 13 ist eine irrige Glosse, die auf Jos. **6**, 5 (vgl. V. 20) beruht (*wĕ-hajâh bimšôk bĕ-qärn hai-jôbél . . . wĕ-ʿalû ha-ʿâm*). REUSS' Erklärung, daß das Volk erst auf den Berg steigen darf, wenn durch ein Zeichen mit dem Horn verkündet ist, daß Jahwe sich zurückgezogen, befriedigt ebensowenig wie die Paraphrase der LXX (ὅταν αἱ φωναὶ καὶ αἱ σάλπιγγες καὶ ἡ νεφέλη ἀπέλθῃ ἀπὸ τοῦ ὄρους ἐκεῖνοι ἀναβήσονται ἐπὶ τὸ ὄρος).

Daß das unterirdische Dröhnen bei einem Vulkanausbruch oder einem Erdbeben im Hebräischen als *Hörnerschall und Lärm* (oder *Geschrei*) bezeichnet wird, kann nicht auffallen: *mugitus* bedeutet im Lateinischen nicht nur das Brüllen des Rindes, sondern auch den Klang der Tuba und das Dröhnen der Erde (*mugitus terrae*). Ebenso wird *fremitus* nicht nur von dem Dröhnen der Erde gebraucht, sondern auch von dem durch eine Volksmenge verursachten Geräusch sowie vom Löwengebrüll, Wolfsgeheul, Schnauben der Pferde, Summen der Bienen, Rauschen der Wogen und Waffengeklirr (vgl. *Nah.* 38, unten). *Sonitus* sagt man nicht nur vom Waffengeklirr und

[1] Das ' statt *j* ist in dieser Nominalform richtig, aber nicht in der Verbalform *wai-jôrû*. Der ursprüngliche Text war wohl *wai-jôrû ĕth-ham-môra'îm;* ר, ו, ח werden öfter verwechselt (*Est.* 9).

Trompetengeschmetter, sondern auch vom Prasseln der Flammen und Heulen des Sturmes (*sonitus procellae*; vgl. *tuba nimborum*).[1] Auch *strepitus* bezeichnet nicht nur Getöse, Rauschen, sondern auch den Klang der Kithara und der Flöte etc. Vergil sagt *rauco strepuerunt cornua cantu.* Wir sprechen von Trompetengeschmetter, Nachtigalgeschmetter, Schmettern des Donners;[2] rauschender Musik, Rauschen der Wogen,[3] Waldesrauschen. Der Name des alten Holzblasinstrumentes *Bomhart* ist aus dem französischen *bombarde*, Donnerbüchse, entstanden, und dies geht auf das lat. *bombus* zurück, das vom Summen der Bienen, dem Ton der Hörner, Flöten, Pauken usw. gebraucht wird und jetzt als medizinischer Terminus *Ohrensausen* bedeutet. Auch im Assyrischen wird *rigmu* vom Summen der Fliegen gebraucht sowie von Waffengeklirr und Menschenstimmen, während das entsprechende hebr. *raʿm* (ursprünglich *rağm*)[4] Donner bedeutet. In babylonischen Omentafeln wird erwähnt, daß der Donner, der als Gebrüll (*rigmu*) des Wettergottes (*Adad*) bezeichnet wird, mitunter klingt wie das Brüllen des Löwen oder eines Rindes

[1] Im Arabischen wird *nâʿaǵa* vom Heulen des Windes, dem Schrei einer Eule, dem Brüllen eines Ochsen und dem Schreien eines Beters gebraucht. Im Assyrischen sagt man: *ana ilišu kîma lêti inágag*, zu seinem Gotte brüllt er wie eine Kuh. Das verwandte hebr. *nahág* bezeichnet in Nah. **2**, 8 das Gurren der Tauben, während es im Syrischen (*nĕhâgâ*) von Kamelen gebraucht wird. Zu Nah **2**, 8 (*Ihre Mägde schluchzen wie Tauben; ZDMG* **61**, 282) vgl. arab. *nauḥ*, das sowohl das Gurren (*saǵʿ*) der Taube wie das Heulen der Klageweiber bezeichnet.

[2] Im Englischen sagt man sowohl *blare of trumpets* als auch *blare of thunder*.

[3] Im Französischen sagt man *grondement de la mer* und *grondement du tonnerre.* Das Wort wird dann auch vom Brausen des Sturmes und dem Knurren eines Hundes gebraucht.

[4] Vergl. assyr. *raggu*, böse = hebr. *raʿ*; siehe *ZA* **9**, 273, A. 3; *KB* **6**, 380, unten; *Kings* 175, unten. Aram. *gĕhik*, lachen, ist aus *ǵáḥik* (غحك, עחק) = ضحك entstanden. Für ضحك = שחק (später צחק) siehe *Judges* 59, 6; *Ezekiel* 64, 34; *Nah.* 32, Z. 6. An der oben zitierten Stelle in *Kings* habe ich bemerkt, daß assyr. *lasâmu*, dahinrasen (von einem Pferde) ein Kompositum aus *lâ* + *asâmu* ist, eigentlich *nicht zurückgehalten sein.* Auch im Deutschen sagt man ein Pferd *versammeln* für *es zurückhalten.* Hunger, *Babyl. Tieromina*, S. 58, bemerkte, daß *lasâmu* nicht nur *galoppieren*, sondern geradezu *durchgehen* bedeutet. Das stimmt sehr gut zu meiner Erklärung.

oder wie das Wiehern eines Rosses, das Schreien eines Esels, das Blöken eines Widders, das Knurren eines Hundes, das Grunzen eines Schweines, das Quietschen einer Ratte oder wie die Stimmen gewisser Vögel;[1] vgl. JOHANNES HUNGER, *Babylonische Tieromina nebst griechisch-römischen Parallelen* (Berlin 1909) S. 168.

Im Griechischen wird φθέγγεσθαι, das besonders *das Kriegsgeschrei erheben* bedeutet, von der σάλπιγξ gebraucht, aber auch vom Wiehern des Pferdes und vom Donner; vgl. *Il.* **21**, 388: ἀμφὶ δὲ σάλπιγξε μέγας οὐρανός. Die LXX hat σάλπιγξ für hebr. *šôphár* in Jos. **6**. Das Nomen κλαγγή (lat. *clangor*)[2] wird von Blasinstrumenten gebraucht; doch sagt Pindar auch Ζεὺς ἔκλαγξε βροντάν. Vgl. auch κτύπος und βόμβος. Diod. Sic. **5**, **7** braucht βρόμος (was mit lat. *fremitus* und *Bremse*, *Brummer* zusammenhängt) von dem Getöse bei vulkanischen Ausbrüchen. Er sagt, daß von den Vulkanen auf den Liparischen Inseln Strongyle und Hiera (zwischen Sizilien und Italien) eine große feurige Dampfwolke[3] unter ungeheurem Getöse ausgestoßen werde (ἐκ τῶν χασμάτων ἐκπίπτει πνεύματος μέγεθος καὶ βρόμος ἐξαίσιος). Die Vulkane dieser beiden Inseln sind noch jetzt tätig. Der Ausdruck βρόμος wird aber auch vom Ton der Flöte und vom Donner gebraucht; βροντή, Donner steht für βρομτή.

Hieraus ergibt sich, daß Hörnerschall (*cornuum sonus*, hebr. *qôl šôphár*) sehr wohl das bei Erdbeben und vulkanischen Ausbrüchen hörbare unterirdische Getöse (Donner, Rollen, Klirren, Krachen) bezeichnen kann. Die Übersetzung *Posaunenton* ist unberechtigt.

Der *Schophar*[4] ist keine Posaune, sondern ein kleines Widderhorn, das im allgemeinen nur drei Töne hat; vgl. die Abbildungen auf S. 22 der illustrierten Schrift *Die Regenbogen-Bibel* (Leipzig 1906)

---

[1] Wir sprechen vom Rollen des Donners und nennen auch Harzer Kanarienvögel *Roller*. Vgl. oben die Bemerkungen über *Schmettern*.

[2] *Clangor* wird vom Schmettern der Trompeten gebraucht, auch vom Schnattern der Gänse und vom Piepsen der Sperlinge.

[3] Πνεῦμα bedeutet auch *Gas* und *feurige Lohe*.

[4] Für die Etymologie siehe *Kings* 198, 51.

und die Erläuterungen dazu auf S. 9, unten; auch die Übersetzungen des Buches Josua (S. 62, Z. 48) und der Psalmen (S. 222) in der Regenbogen-Bibel.

Ich möchte bei dieser Gelegenheit bemerken, daß es nicht richtig ist, den Anhang über die Musik der alten Hebräer in WELLHAUSENS Psalmenübersetzung als *die von* FR. JEREMIAS *bearbeitete Einleitung zu den Psalmen* zu bezeichnen, wie das A. JEREMIAS, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients* (Leipzig 1906) S. 560, unten, tut. Mit WELLHAUSENS Einleitung zu den Psalmen (S. 162) hat FR. JEREMIAS nicht das Geringste zu tun gehabt. Auch der Anhang über die Musik der alten Hebräer (S. 217) rührt im wesentlichen von WELLHAUSEN her; FR. JEREMIAS hat aber die meisten Illustrationen mit den nötigen Erläuterungen dazu geliefert; auch ich habe eine Anzahl Zusätze gemacht (z. B. gerade den Abschnitt über den Schophar, S. 221, Z. 18 bis S. 222, Z. 8, und die Ausführungen über den Unterschied von *nävl* und *kinnôr*,[1] S. 223, Z. 5—8, nebst den Anmerkungen auf dieser Seite). Die Bemerkungen in der Schrift *Die Regenbogen-Bibel*, S. 8, zweiter Absatz, die FR. JEREMIAS' Verdienste hervorhebt, ist von ihm ohne mein Einverständnis an diese Stelle gesetzt worden. Sie wirkt dort irreführend; denn von den dort besprochenen Bildern sind nur sehr wenige von FR. JEREMIAS ausgewählt worden, und vor allem rühren die Erläuterungen dazu nicht von ihm her.

Zu diesem Verfahren weiß ich keine Parallele, aber zu der späteren Ausschmückung der Tatsache, daß die Mauern Jerichos unter *Hörnerschall und Lärm* (d. h. infolge eines von unterirdischem Getöse begleiteten Erdbebens) zusammenstürzten, haben wir ein Gegenstück in dem späteren Zusatze (über den Stillstand der Sonne) zu der deuteronomischen Erzählung (um 600 v. Chr.) von der Amoriterschlacht bei Gibeon.

---

[1] Vgl. *Kings* 117, 3 und FRANZ DELITZSCHS *Kommentar über die Psalmen* (Leipzig 1894) S. 6, unten. *Nävl* ist die *Laute* und *kinnôr* die *Harfe*, nicht umgekehrt.

Der Zweizeiler (Jos. **10**, 12. 13)

Šémš bĕ-Gibʿôn, dôm!	*wĕ-jaréḥ bĕ-ʿémq Aijalôn!*
Wai-jádom šémš wĕ-jaréḥ	*ʿad-iqqôm gôi ôjĕbâu*
Halt' an, o Sonn', in Gibeon!	und du, Mond, im Aijalontale!
Da hielt die Sonn' und der Mond	bis das Volk die Feinde gezüchtigt.

bedeutet ursprünglich nur: Möge die Sonne nicht untergehen, bis wir die Feinde besiegt haben! oder: Gott gebe es, daß wir die Feinde besiegen, ehe die Sonne untergeht; vgl. 1 Makk. **10**, 50. Sargon erzählt in seinen Annalen (S. 43 von WINCKLERS *Keilschrifttexte Sargons*) daß er (im Jahre 710) die babylonische Stadt *Dûr Atḫara* eroberte *adî lâ salâm šamši*, ehe die Sonne unterging. DILLMANN sagt sehr richtig, die Meinung des Liedwortes kann doch nur sein, daß Josua in der Hitze des Kampfes den Wunsch aussprach, der Tag möchte sich lang genug dehnen, um das Werk zu vollenden, und schon KNOBEL bemerkte zu der Stelle: Ähnlich bat Agamemnon, Zeus möge die Sonne nicht untergehen lassen, bevor er des Priamus Wohnung gestürzt habe (*Il.* **2**, 413). Auf Geheiß der Athene ging die Sonne zugunsten des Odysseus später auf (*Odyss.* **23**, 421) und ein andermal auf Anstiften der Hera zur Rettung der Griechen zeitiger unter (*Il.* **18**, 239). Siehe dazu auch die Bemerkungen zu der Übersetzung des Buches Josua in der Regenbogen-Bibel, S. 72, Z. 7—19.

Der oben angeführte Zweizeiler (Jos. **10**, 12. 13) ist aus dem *sefr*[1] *hai-jašár* zitiert, was LUTHER übersetzt *Buch des Frommen*. Statt *sefr hai-jašár* ist aber *sefr haš-šîr* (βιβλίον τῆς ᾠδῆς, 1 K **8**, 53) Liederbuch (*Kitâb el-Aghânî*) zu lesen.[2] Das Jôd ist umzustellen wie in *Ašima* (2 K **17**, 30) statt *Aišma*, dem Götzen der arischen

[1] Zur Aussprache *sĕfr* (nicht *séfĕr*) siehe *Nah.* 29, unten.

[2] So hat J. D. MICHAELIS schon 1774 übersetzt; vgl. auch *JHUC*, Nr. 163 (Juni 1903) S. 54[b], unten, und *ZAT* **23**, 121. Zu der *JHUC*, Nr. 163, S. 54[b] angezogenen Amosstelle möchte ich bemerken, daß *kĕ-Dawîd* (Am. **6**, 5) allerdings Glosse ist; statt *kĕlê-šîr* ist aber *millê-šîr* einzusetzen. Es ist zu lesen:

Hap-porṭím ʿal-pí han-návl	*ḥašvû-lāhm millē šír*,
Die der Láute Sáiten réißen	und Líederwórte díchten.

ʿAl-pî han-nävl heißt wörtlich *über dem Mund* oder *der Öffnung* (d. h. dem *Schalloch*) der Laute.

Kolonisten, die von Hamath in Galiläa nach Samaria verpflanzt wurden (*OLZ* **11**, 237). *Aišma* entspricht dem persischen Dämon *Aešma*, den wir auch im ersten Teile des Namens *Asmodi* (Tob. **3**, 8) finden.

Der Imperativ *dôm* heißt nicht *stehe still*, sondern *verweile*; er kommt nicht von einem Stamme *damam*, schweigen, sondern von *dûm*, das dem arab. *dâma, jadâmu* entspricht. In Gen. **6**, 3 erscheint das intransitive Imperfektum *jadôm* mit partieller Assimilation (*ZDMG* **61**, 194, 15) als *jadôn*. Einen Stamm *damam*, schweigen, gibt es überhaupt nicht im Hebräischen; *damam* bedeutet stets wie im Assyrischen *klagen*, auch *murren*, *murmeln*, ursprünglich *mauzen*, *miauen* (vgl. äthiop. *demmát*, Katze).[1] Viele der gewöhnlich von *damam* abgeleiteten Formen kommen aber von *dûm*, verweilen, warten, her.[2] Das uns durch Mendelssohns Oratorium vertraute *Sei stille dem Herrn* sollte heißen *Warte auf den Herrn!* oder *Harre des Herrn!*

[1] Lat. *mugio* heißt eigentlich *muh machen* (wie eine Kuh). Das entsprechende griech. μύζω bedeutet *stöhnen, seufzen*; vgl. dagegen unser *mucken, mucksen*. Auch βοῦς heißt eigentlich *Brüller* und hängt mit βοάω zusammen.

[2] Ich komme darauf an einer anderen Stelle zurück, und einer meiner Schüler wird die Frage demnächst ausführlich in seiner Inauguraldissertation behandeln. Zu der Verwechslung von Stämmen *mediae w* mit Stämmen *mediae geminatae* vgl. *Est.* 74 (zu **9**, 24). Statt *wai-jiddôm* (Jos. **10**, 13) ist *wai-jádŏm* zu punktieren; der Artikel vor *šämš* ist zu streichen, ebenso *ʿamád*, hinter *wĕ-jaréḥ*, was auf *wai-jaʿ-mód*, hinter *hai-jašár*, beruht. *Dôm* ist poetisch, *ʿamad* prosaisch. Vgl. § 4 meiner Abhandlung ‚Some Assyrian Etymologies‘ in *The American Journal of Semitic Languages*, vol **26**, p. 4 (Chicago, Okt. 1909).

שלק

Von

Immanuel Löw.

Belege.

שָׁלֵק TBeza II 204$_{22}$ = jPes VII 34$^{a}_{53}$ — TUkz III 689$_{21}$. שלקו jBer VI 10$^{a}_{43}$ = jPes II 29$^{c}_{27}$ jTer X 47$^{b}_{18}$ jMaas IV 51$^{b}_{1.3.5}$ Pes 74^{a} Kerit 5^{a} שלקו עם העקרים (so lies mit Schitta und RG zu Kerit 7^{b}) TToh II 662$_{24}$.

שלקן jBer VI 10$^{a}_{27.41}$ = jPes II 29$^{c}_{25}$ TTer IX 41$_{11}$ (nicht שילקן)$_{13}$ Nazir 6$_{9}$ (lies שולקן mit j und b, weil היה מבשל vorhergeht) TUkz II 687$_{27}$ RŠ für שהפכן). $_{33}$. 688$_{1}$. III 689$_{7}$ (RŠ für שסחטן).

שלקום Kerit 5^{a}.

ישלוק Mech 7$^{a}_{7}$ jMaas IV 51$^{a}_{69}$.

לשלוק Ukz 2$_{5}$ T II 687$_{29}$ (Mech 7$^{a}_{7}$ eher לְשָׁלוֹק wie vorhergehend לצלי). לשלוקו TKel Bk IV 573$_{5}$ Falsch לשלוק TMaas r I 81$_{25}$ LA ed. Romm und Zuck. n. für לשוק jMaas I 49$^{a}_{44}$.

שולק Maas 4$_{1}$ j IV 51$^{a}_{69}$ jSabb VII 10$^{b}_{58}$. שולקי זיתים Kel 5$_{5}$ 8$_{8}$ TKel Bk IV 573$_{4}$ TEd III 459$_{16}$ TPara XII 640$_{28}$.

שולקין jŠek VI 49$^{c}_{54}$ (dafür שולק jSot VIII 22$^{c}_{17}$).

שולקן Nazir 6$_{9}$ j VI 55$^{c}_{15}$ b 45^{b} jNed VI 39$^{c}_{26}$ = jErub III 20$^{d}_{27}$ jŠek VI 49$^{c}_{54}$ = jSot VIII 22$^{c}_{17}$ (so).

שלוק Ned 6$_{1.3}$ T III 278$_{13}$ j VI 39$^{c}_{26.32-55}$ TMen IX 526$_{9}$ Sifre I 142, 53^{b} Mech 7$^{a}_{7}$ TBeza II 203$_{7}$ Pes 10$_{4}$ T III 161$_{30}$ TMak IV 441$_{25}$ — jNaz VI 55$^{c}_{14}$.

שלוקין jBer VI 10$^{a}_{35}$ b 38^{b} Pes 2$_{6}$ j II 29$^{c}_{19}$ b 39^{a} Ned 6$_{3}$ Zeb 10$_{7}$ Men 8$_{3}$. שלוקידן jSabb I 3$^{c}_{53}$ Aram. שליקתא Pes 34$^{a}_{1}$.

שלוקה TTer IX 41$_{11}$ TAz IV 167$_{28}$ Ukz 2$_{6}$ T II 688$_{17}$.

נשלק RŠ TUkz I 687_6 für שנמכר Pes 74ᵃ. נשלקים Ter 10_{11} RJochanan für נכבשים j x 47^b_{38}.

מְשַׁתְּשָׁלֵק Kel 12_8[1] מְשְׁיְשָׁלֵק Neg 11_8 (LA משישלה?).

Pi מְשִׁישַׁלֵק Maas 1_5. מְשַׁלֵּק ibid. (Davon שילוק RŠ und RISip.)

שילק TMaas r I $81_{22.\ 23}$ j I 49^a_{41} מְשַׁלֵּק (T_{22} irrig משליך, ed. Romm: משליק). Spätmidraschische Entartung ist Pi. נְשַׁלֵּק Tanch Waëra 14 und לשלקו Tanch Bereschith 7.

Nomina. שלק Ber 6_8 b 38ᵇ 39ᵃ jŠvi VI 36^c_3 jGit I 43^c_{29} (MS 51, 147 n) pl. Ter 10_{12} שלקות (שלקין LA) TTer VII $38_{6.\ 7}$ j VIII 45^d_{28} x 47^c_6 Az 2_6 T IV 466_{24} TMikw. V 657_{21} jPes IV 31^a_{47-64} (R. Ḥ Sabb 115ᵃ).

שלקין TTer VII 38_7 j VIII 45^d_{29}.

שליקה TKel Bm II 581_8.

שלקוקיא j (RISip., Tanchum, Bacher Tanchum 66 n. 2), שליקוקיא (RŠ) gehört nicht hieher. Toßaf. Pes 39ᵇ. Schitta zu Zeb. 90ᵇ für שלוקה bei Toßaf.

שלק ist auch aramäisch, doch ist jüd.-babylonisch auch סלק zu belegen, s. Aruch und Jastrow sv.: Gitt 68ᵇ Ar., ed. 'ש, — סליקתא Pes 34ᵃ, Ms M סלקיתא, ed. 'ש. סלקי Ber. 35ᵇ. Dazu kommt, ebenfalls aus Babylon, wohl nicht erst unter Einfluß des arabischen سلق, da ס schon früher dort belegt: אהיני סליקי Az 38ᵇ bei Gaon. Cassel 42ᵃ für 'ש der Edd. *Pflanzennamen* 121: unreife, gekochte Datteln. Doch haben Natronaj Gaon (Tor. schel Rischon. II 8) und Hal. ged. $55_{24.\ 27.\ 29}$ Hild. 'ש, 59; irrig: צליקי.

Aramäisch: Targ 2 R 19_{26} Jes 37_{27}. Syrisch: coxit, elixavit, maceravit, assavit (PSm.) ܡܫܠܩܐ zu: ܠܡܫܠܩܘ̈ܬܐ, ܫܠܩܐ̈, ܡܙܘܓܐ, ܫܠܩܐ, ܡܫܠܩܢܘܬܐ ܡܫܠܩܐܝܬ ܠܡܫܠܩܘܬܐ, المسلوق, المطبوخ. Neusyrisch bei Maclean 1. = altsyr. to boil slightly, to cook in water, 2. to be scalded (brühen) or parboiled, 3. to scald a person.

[1] Haj läßt das Olivenholz dämpfen, damit es später nicht Sprünge bekomme, während die Toßefta als Zweck des Siedens die Entfernung der Bitterkeit aus dem Holze angibt. Haj z. St. in Ed. Romm nach RŠ z. St. berichtigt. Lies: מכניסין אותו באש עד שמוציא שַׁלְקוֹ ובכר אינו ירא שיסדק. Maim. bei Goldmann, *Ölbau*, 18 n. 5, der Fettgehalt wird entfernt. שלק ad hoc im Sinne von Saft, Feuchtigkeit gebraucht, um dem Verbum des Mischnatextes gerecht zu werden.

ܢܟܬܡ (Siehe Maas 1_5!!) a musk melon which is not buried in the earth opp ܓܡܝܠܐ a musk melon so called because it is ripened by being buried in hot earth while still growing.

Auch altsyr. bei Audo: ܩܡܝܠܐ . . . ܘܫܩܘܪܬܐ ܡܫܬܟܚܢܬܐ ܡܬܪܡܝܢ ܒܗ ܦܩܘܥܝܬܐ.

Sprachgebrauch.

Neben צלי Mech $7^a{}_7$ Sifre I 142, 53^b TBeza II 203_7 (שלוק — תבשיל — צלי) jSabb VII $10^b{}_{58}$ (הצולה והמטגן והשולק והמעשן).

Neben כבש Maas 4_1 j IV $51^a{}_{69}$ RJochanan liest נשלקין für נכבשי' Ter 10_{10} j x $47^b{}_{38}$ Ukz 2_5 T II 687_{29} (לכבוש ולשלוק ולהניח על השלחן) Men 8_3 (כבושין — שלוקין).

Neben כבש und צלי: Ned 6_3.

שלקות neben כבשים: Az 2_6 T IV 466_{25} jPes IV $31^a{}_{47-64}$ (RḤ Sabb 115^a). כבושיהן — שלוקיהן jSabb I $3^c{}_{53}$ Maim. Maach. aßur. 17_9 und Kodd.

מי כבשי' ומי שלקות Mikw 7_2 T v 657_{21} Ter 10_{12} T VII 38_6 j VIII $45^d{}_{28}$ x $47^c{}_6$.

כבשים ושלקים TTer VII 38_7 j VIII $45^d{}_{29}$.

Neben בשל: TBeza II 204_{22} j VII $34^a{}_{53}$ Nazir 6_9 TMen IX 526_9 (שמן השרוי והשלוק והמבושל) TPes III 161_{30} TMak IV 441_{25} (מבושל — נא — שלוק) jNed VI $39^a{}_{26}$ jNaz VI $55^c{}_{14\ 18}$ jErub III 20_{21-23} השלוק קרוי מבושל.

Neben בשל und כבש Ber 38^b j VI $10^a{}_{35}$ Pes 2_6 b 39^a j II $29^c{}_{19}$ (לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין).

Neben בשל — צלי Pes 10_4 Ned 6_1 T III 278_{13} j VI $39^a{}_{32-55}$ jErub III $20^d{}_{21}$ jNaz VI $55^c{}_{14}$ Zeb 10_7 (צלויין שלוקין ומבושלין).

Neben תָּבֵל: TTer IX 41_{11} (מתובלת — שלוקה).

Sachliches.

Was man שולק ist? Vgl. سَلْق, سَلِيق, سليقة elixa caro, ovum, olus, frumentum.

אבטיח Maas 1_5 Bedeutung fraglich; scheint nach der T und dem j[1] nicht sieden zu bedeuten. Vgl. Komm. z. St.[2] und oben neusyrisch ܫܠܩ.

דלעת TUkz I 687_6 (LA für שנמבר): שנשלק. קרא Ber 39^a.

ירק Ber 6_8 j VI 10^a_{26-43} jPes II 29^c_{17-27} (ירק כיון ששלקו נשתנה).

כרוב (Ter 10_{11}) j X 47^b_{18} (כרבא Ber 39^a).

(כרתי Ber 39^a.)

ראשי לפתות jBer VI 10^a_{27}.

כל הנשלקין עם התרדין Ter 10_{11} (סלקא Ber 39^a).

(תומי Ber 39^a.)

אורז jBer VI 10^b.

תורמוס Ber 38^b Beza 25^b jBer VI 10^a_{40} jPes II 29^c_{24} Tanch. Bereš. 7.

שולקי זיתים Goldmann, *Ölbau* 50 Kel 5_5 8_8 TEd III 459_{16} TKel Bk IV 573_4 TPara XII 640_{28}.

גרעיני זיתים TUkz II 687_{33} שמן השרוי השלוק והמבושל: TMen IX 526_9. Vgl. משחא שליקא Az 38^b.

חרובין TUkz II 688_1.

גרעיני תמרי' TUkz II 687_{33}. תמרים וגרוגרות RŠ TUkz II 687_{27} (für שהפכן).

קור ששלק TUkz III 689_{29}.

אהיני שליקי דארמאי Az 38^b Pflnn. 121!

Fleisch: die Stellen über das פסח drüben unter בשל.

Eier. שלוקה — מגולגלת Ukz 2_6. טורמיטא T II 688_{17}. ביצים ששלקן TTer IX 41_{13} j X 47^b_{56}.

אנן שלקין ביצים — מי שלק של ביצים jŠvi VI $36^c_{2.3}$ jGit I $43^c_{28.29}$.

כבד jTer X 47^b_{53}.

חגב Tanch. וארא 13.

Technologische Verwendung: העור ששלקו TToh II, 662_{24}.

Holz. גרופית של זית . . . עד שתשלק Kel 12_8. גולמי כל עץ מחוסרים שליקה von זית und פירשע TKel Bm II $581_{7.8}$.

---

[1] TMaas I 81_{23}f. (ed. Romm שלק) משליך lies משלק $_{22}$ j I 49^a_{41}. לשלוק T. Z. 25 lies לשוק j Zeile 44.

[2] RI Sip. eine Erklärung: מתבשל ויעשה כמו שילוק, sonst anders erklärt. Ar. שלק: כשנגמרין הן ירוקין כעין דבר השלוק.

Gewebe. השתי משישלק Neg 11_8 Sifra Tazria $68^c{}_9$ Weiß (LA ישלה). Parfümerie. jŠek vi $49^c{}_{54}$ = jSota viii $22^c{}_{17}$ Kerit 5^a. Sudsalz siehe Krauss ii 396 *שלקונית.

Erklärung.

Der wesentliche Unterschied zwischen בשל und שלק ist folgender: בשל, kochen, ist der allgemeine Ausdruck, man setzt das zu kochende in kaltem Wasser auf den Herd, während שלק speziell dämpfen, dünsten, etwas in bereits heißes, siedendes Wasser legen und so zubereiten heißt. So erklärt Audo das syrische und arabische سلق,[1] ܫܠܩ: etwas in heißes, siedendes Wasser werfen, bis es gar wird: ܐܪܡܝ ܡܕܡ ܒܡ̈ܝܐ ܫܚ̈ܝܢܐ ܪ̈ܬܝܚܐ ܥܕܡܐ ܕܢܒܫܠ. Die jüdische Tradition gibt keine genaue Erklärung. שלק wird für ein intensiveres Kochen, Sieden gehalten: שליקה טפי מבשול (Toßaf. Pes 39^b Zeb 90^b Bertinoro Ukz 2_5). בישול מרובה Rosch. (Nazir 45^b). Hier Raschi שאינו מבושל יפה, was ב״ח mit der sonstigen Annahme in Einklang bringt, indem er hinzufügt: מחמת שהוא מבושל יותר מדאי. Daselbst Toßafot: בישול יותר מדאי (und Bezalel Ranschburg nach Orach Mišôr zur Stelle), מבושל יותר מדאי Ps Raschi Ned 49^a; (dagegen RN z. St!) (s. Pachad Jiṣchak sv. שלוק).

Wenn die talmudischen Lexikographen für שלק i die Bedeutung sezieren ansetzen, so ist das die Folge gänzlichen Mangels des Sinnes für Realien. Treffend hat diese Annahme Fleischer (Ly TWB ii 579) zurückgewiesen, wenn er sagt: ‚Dieses Anatomieren steht so sehr in Widerspruch mit morgenländischem Wesen und läßt sich überdies so wenig mit anderweit bezeugten Bedeutungen von שלק, سلق[2] vereinigen, daß ich die Richtigkeit dieser Übersetzung bis auf weiteres bezweifeln muß.‘ Das Richtige ist für die berühmte

---

[1] Einen wesentlichen Unterschied machen die Araber nach Goldziher zwischen سلق und طبخ nicht. سلق Maim. zu Ukz 2_5. تسلق Maim zu Kel 12_8. Aber Neg 11_8 حتى يطبخ ويبيض سلق in leviter bulliente aqua coquere ova, olera, sive elixum reddere.

[2] Daß שלק assyr. angeblich ausschneiden, aufschneiden, aufschlitzen bedeutet (Del. HWB 666) verschlägt nichts.

Stelle Bech 45[a] die gewöhnliche Bedeutung von שלק. Hier ist KAZENELSON (*Die normale und pathologische Anatomie des Talmud* 189) im Rechte, wenn er darauf aufmerksam macht, auch sonst habe man — wie z. B. GALEN — im Altertum die Knochen behufs anatomischer Studien nicht mazeriert, sondern gekocht. Auch PREUSS schließt sich dieser einzig richtigen Auffassung KAZENELSONS an (‚Die Medizin der Juden‘, *Handb. d. Gesch. d. Med.* I, 113).

A n z e i g e n.

B. Ilg und H. Stumme, *Maltesische Volkslieder*, im Urtext mit deutscher Übersetzung herausgegeben von — —. Leipzig, Hinrich 1909 (77 Seiten, 8°).

‚Unter den volkstümlichen Liederarten der Malteser ist keine so beliebt, wie die durch ihren schlichten Bau und ihre knappe Fassung stets angenehm empfundene Strophe von vier trochäischen Versen mit vier Hebungen und vier oder, bei Katalexe, drei Senkungen und mit Reim oder Assonanz zwischen dem zweiten und vierten Versende.‘ Mit diesen Worten beginnt die Einleitung zu der Ausgabe solcher ‚teils mit aller Plötzlichkeit des Improvisierens, teils unter still beschaulichem Dichten auf die Welt gekommenen‘ Liedchen, die Fräulein Bertha Ilg, durch langen Aufenthalt auf Malta heimisch geworden, dort aus dem Munde der Sänger und Sängerinnen genau aufgezeichnet und dann in Leipzig mit Stumme durchgenommen hat. Wir erhalten hier 400 Lieder; ungefähr 100 haben sie als weniger passend weggelassen. Das Material, das uns Stumme in seinen *Maltes. Studien,* S. 63 ff. gegeben hat, ist jetzt also sehr bereichert. Die Lieder bestehen bis auf einige wenige nur aus je einer vierzeiligen Strophe. Freilich mögen einige hier gesondert erscheinende Strophen in enger Verbindung mit anderen stehen oder gestanden haben, wie andererseits auch der Zusammenhang mehrerer Strophen nicht immer ursprünglich zu sein braucht.[1] Manche Lieder sind

[1] So dürfte Nr. 22 in Stummes *Studien* (S. 65) in drei gesonderte Liedchen zu zerlegen sein. Auf alle Fälle ist V. 9—12 von dem, was vorhergeht, zu trennen.

ganz oder wenigstens zum Teil bloße Varianten anderer. Der ursprüngliche Wortlaut mag sich bei der Übertragung von Mund zu Mund oft verändert haben, aber der Stil der Dichtungen ist dabei gewiß durchweg derselbe geblieben. Alle waren von Anfang an für den Gesang bestimmt. Der oft mißbrauchte Ausdruck ‚Volkslied‘ trifft hier ganz zu. Die Verfasser gehören durchweg den unteren Volksklassen an, fühlen sich ganz im Gegensatz zu den ‚Signori‘ und selbst den ‚Leuten von La Valetta‘ (*ilbelt*). Mit der altarabischen Poesie ist keine Verbindung mehr. Zwar findet sich hier und da eine Ähnlichkeit mit den ʿArōbīs in Stummes *Tunis. Märchen und Gedichte* (S. 87ff.), die ja auch meist vierzeilig sind, aber, abgesehen von dem Gemeinsamen, das der gleiche Ursprung der beiden Dialekte mit sich bringt, geht diese Ähnlichkeit doch nicht viel über das hinaus, was auch in der volkstümlichen, namentlich der erotischen, Poesie anderer Völker vorkommt. Ein wesentlicher Unterschied von den Erzeugnissen muhammedanischer Länder ist schon dadurch bedingt, daß in Malta auch die Frau aus dem Volke ganz selbständig und offen im Liede ihre Gefühle und Gedanken ausspricht. Ein großer, wenn nicht der größte Teil dieser Verse ist weiblichen Ursprungs. Freilich läßt sich das Geschlecht des Dichters nicht immer erkennen; da das Maltesische im Personalpronomen und im Verbum die 2. m. nicht mehr von der 2. f. unterscheidet, so ist nicht einmal immer klar, ob das geliebte oder verspottete oder sonst besungene Wesen ein männliches oder ein weibliches ist.

Ohne die Übersetzung, die in zweckmäßiger Weise jedem einzelnen Liede unmittelbar folgt, wäre auch solchen Arabisten, die sich mehrfach mit dem Maltesischen beschäftigt haben, wohl nicht allzuviel davon verständlich, wenigstens gewiß nicht beim ersten Lesen. Schon die vielen Assimilationen, Verschleifungen und Verstümmlungen der einzelnen Wörter, die bei der rein phonetischen Wiedergabe in der Schrift nicht aufgehoben werden, bilden ein starkes Hindernis. Dazu kommt der lautliche Zusammenfall vieler Nominal- und Verbalformen und der eigentümliche Gebrauch einiger Partikeln. Wie verschieden werden namentlich *li* (aus اللى, الّذى) und *šin*, *š* mit Neben-

formen (أيش, أَيْشٍ, أَىّ شى) verwendet! Mit *mā* (*ma*), dessen Mehrdeutigkeit schon im Altarabischen zuweilen unbequem ist, sind im Maltesischen noch drei andere Wörter lautgleich: *ma* ‚aber', wohl aus dem daneben in derselben Bedeutung vorkommenden *émma* أَمّا verkürzt, nicht das italienische *ma*; *ma* aus مع ‚mit' und *ma* ‚Mama'. Stummes ‚Erläuterungen' hätten wohl etwas reichlicher sein können. Schon daß er im allgemeinen nichts wiederholt, was er in den ‚Erläuterungen' zu seinen *Studien* gesagt hat, erschwert das Verständnis, da die einzelnen Bemerkungen in diesen nur mit Mühe zu finden sind. Und die Lexika von Falzon und Caruana hat gewiß nicht jeder Arabist zur Hand, der die Lieder kennen lernen will. Dazu lassen die Wörterbücher uns zuweilen im Stich[1] oder machen durch die etymologische Orthographie das Auffinden der hier phonetisch geschriebenen Wörter wenigstens mühselig.

Natürlich spielt das erotische Element in unseren Liedern die erste Rolle. Heiße Liebesklage fehlt nicht; doch brauchen wir diese wohl nicht immer ganz ernsthaft zu nehmen. Vielfach herrscht ein tändelnder oder ein neckischer Ton. Einige Lieder sind sogar recht ungalant. Daß der Sentimentalität eine starke naive Sinnlichkeit zu Grunde liegt, scheint mir oft erkennbar. Geradezu obszön ist, wenn ich mich nicht sehr täusche, Nr. 361, und auch 380 ist das vielleicht. Vermutlich war in den ausgeschiedenen Stücken noch mehr dergleichen. Die Lieder betreffen ganz verschiedene Lebenslagen. So nimmt der Mann ernst oder auch übermütig auf lange Zeit oder auf immer Abschied; viele Malteser verdienen ja ihr Brot auf der See oder in den Häfen Nordafrikas. Die junge Frau klagt, daß sie es in der Ehe sauer hat oder gar an einen alten Mann verheiratet ist. Mancherlei Spott ertönt, namentlich auch über die Geistlichen. Daraus, wie aus gewissen frivol klingenden Äußerungen ist aber gewiß nicht zu schließen, daß der gemeine Malteser weniger gut katholisch sei. Gerade wo die Herrschaft der Kirche noch ganz ungebrochen ist,

---

[1] Beide lassen verschiedene italienische Wörter weg, die in Stummes Texten, zum Teil sogar häufig, vorkommen, also gewiß volkstümlich sind; vermutlich aus Purismus

darf ohne Gefahr auch über das Heilige einmal gescherzt und dürfen die menschlichen Schwächen der Priester verspottet werden.

Im folgenden gebe ich einige dieser Lieder im Text und mit der Übersetzung der Ausgabe sowie mit einer etymologisierenden Umschrift in arabischen Buchstaben. Diese liefert freilich ein an sich unerquickliches Gemisch alter und neuer Formen, gibt aber so dem des Dialektes ungewohnten Leser die bequemste Deutung.[1] Bei italienischen Wörtern ersetze ich ev. die dialektische oder doch von den Maltesern veränderte Form, soweit möglich, durch die der Schriftsprache. Die phonetische Transkription vereinfache ich in einigen Kleinigkeiten. In der Übersetzung bringe ich vereinzelt zur besseren Verdeutlichung unbedeutende Änderungen an.

nr. 374. *dâk ḥanîni, kem iḥópni!*	ذاك حنينى كم يحبّنى
féin biesnî, talá musmâr.	فين باسْنى طَلَع مِسْمار
qáltli ómmi: ‚dâk šin ûa?‘	قالت لى امّى ذاك أيْشٍ هو
ʿétt: ‚milló ʿop tá litfâl!‘	[2]عِدتّ من اللُعْب متاع الأطفال.

(Sie spricht) ‚Wie lieb mich jener, mein Geliebter, hat! Wo er mich geküßt hat, ist ein Beulchen [wörtlich ‚ein Nagel‘] entstanden! Meine Mutter sagte zu mir: ‚Was ist denn das?‘ Ich sagte: ‚Das kommt vom Spielen der Kinder!‘

339. *bírrağûn, ḥanîni, nḥóbbok,*	بالragione حنينى نحبّك
ʿâš int zbéijaḥ úğenjâli.	على ايش انت صُبَيّح وgeniale
dáŭk ʿainéik donnóm qauzálla	ذاوُك عَيْنَيْك [3]ظُنّهُم قوْس الله
ğûvni dónnok tárrijâli!	ظُنّك متاع الreali giovine.

(Sie) Mit Recht liebe ich dich, mein Liebster, denn du bist hübsch und geistreich. Deine Augen sind wie ein Regenbogen.[4] Du bist wie ein Jüngling königlichen Stammes!

---

[1] Im übrigen darf ich wohl auf die sprachlichen Bemerkungen in meiner Anzeige von STUMMES Studien (*ZDMG* 58, 903 ff.) verweisen.

[2] عاد, يعيد in bekannter Weise aus IV entstanden; eigentlich ‚wiederholen‘. S. *ZDMG* 58, 915 Anm.

[3] Impt. von ظنّ mit Suff.; sehr beliebt für ‚wie‘, ‚als ob‘. Ich bemerke hierbei, daß ض und ظ im Maltesischen als *d* erscheinen, nur daß *zamm* ‚fassen, halten‘ ضمّ ist.

[4] Das altheidnische قوس قُزَح wurde von den Frommen früh verpönt und durch قوس الله ersetzt, s. Lisān 3, 398, 18.

172. *méla dúmiñka ta qálbi,*	إمّالا Domenica متاع قلبى
ǧéit inʿeidlek lí sannsíefer	جيت نعيد لك اللى صايُر نسافر
šḥén noḥróč millpórt ilbárra,	ايش حين نخرج من الporto [1] لبرّا
têič:[2] ,kem ḥábni ǧûvni kíefer!'	تعيد شى كم حبّنى giovine كافر
têič: ,kem ḥábni ǧûvni kíefer!'	تعيد شى كم حبّنى giovine كافر
âra síefer, mâ qallîš!' —	آرا سافَر ما قال لى شى
méla dúmiñká ta qálbi, —	امّالا Domenica متاع قلبى
nítolbók mā tíbdilnîš!'	نطلبك ما تبدلنى شى
âra, šwáḥda séttamílli,	آرا ايش واحده صاير تعمل لى
qálp hazîna, qálp iñgrâta!'	قلب [3] حزينه قلب ingrata
wárallî jen tánt ḥabbéitek,	ورا اللى انا tanto حبّيتك
sáthallînj — abbóndanâta?	صاير تخلّينى abbandonata
méla dúmiṇká ta qálbi, —	امّالا Domenica متاع قلبى
lâ tatînîš dáttormént!	لا [4] تعطينى ذا الtormento
'áun, danníes kollá prezénti, —	هَهَنا [5] ذا الناس كلّها presenti
jístáisîr[6] ilǧûramént!	[6] يسطع يصير الgiuramento

(Er) Also Herzensdomenica — ich bin gekommen, dir zu sagen, daß ich abreise. Wenn ich zum Hafen hinausfahre, so sage nicht: ,Was für ein grausamer Bursche mich geliebt hat!'[7]

Sag' nicht: ,Was für ein grausamer Bursche mich geliebt hat! Seht [eigentlich ,sieh'], jetzt reist er ab und hat mir nichts gesagt!' — Also, Herzensdomenica — ich bitte dich, vertausche mich nicht mit einem andern!

---

[1] *barra* ist unveränderlich adverbial aus بَرًّا.

[2] Das ~ unter einem Vokal bezeichnet deren Verschmelzung mit einem radikalen ع.

[3] *qalb* ist fem.

[4] Geben ist *tā, jāti,* allem Anschein nach aus اعطى (aber als ı); möglicherweise aber doch aus آتى.

[5] Man erwartete *di,* weil *níes* fem. ist

[6] سطع bekanntlich aus اسْطاع, استطاع.

[7] *kem* gehört zu *kiefer.* Daß كافر die Bedeutung ,abscheulich, grausam' bekommen hat, ist bezeichnend.

(Sie) Sieh, was du mir antun willst, du schlechtes,[1] undankbares Herz! Nachdem ich dich so sehr geliebt habe, willst du mich verlassen hier zurücklassen?

(Er) Gut, — Herzensdomenica, — bereite mir nicht diese Qual; diese Leute sind hier alle anwesend — der Treuschwur kann geleistet werden.

199. *óm talḥníena, ḥénn a̰lija!*	امّ متاع الحنائه جِنّ علَىّ
ék tmūtlî, immût a̰lîk.	[2]هكذا تموت لى نموت عليك
títḥol sôru lábbatîja	تدخل suora abbazial
tá ğīzû jen níthol áik.	متاع Jesu انا ندخل [3]laico

(Er) Mutter der Gnade [Madonna] erbarme dich meiner! — Wenn du mir stirbst, so sterbe ich auch deinetwegen. Trittst du als Nonne in ein Kloster, so trete ich als Laienbruder ins Jesuitenkloster!

179. *áima, qálbi kém tuğâni!*	ahimé قلبى كم [4]توجَعْنى
ğô fîjá niptítli šéuka!	جَوّ فيها نبتَتْ لى شَوْكه
šhén nitnêʿet, nîḥo weğʿa:	ايش حين نتناهد ناخذ وجعه
šhen nitkéllem, nîḥo méuta.	ايش حين نتكلّم ناخذ مَوْته

(Er oder sie?) Ach, wie weh mir mein Herz tut! In seinem Innern sproßte mir ein Dorn empor! Wenn ich seufze, empfinde ich einen Schmerz; wenn ich spreche, erleide ich jedesmal den Tod.

201. *qálp ilháğar wilmuntánji*	قلب الحجر و الmontanje
ʾém ḥalléit il pássi tîʿei,	[5]ثم خَلّيْت الpassi متاعى

---

[1] خزين ist das gewöhnliche Wort für ‚schlecht'.

[2] Entgegen dem, was ich *ZDMG* 58, 916 gesagt habe, möchte ich jetzt STUMME in der Gleichsetzung von *jek*, *ek* ‚wenn' mit *ek* ‚so' beistimmen. VASSALLIS und FALZONS Formen für ‚so': *hekk, hekka, hekda* usw. führen auf هٰكَذا als Grundform. Das *h* konnte abfallen wie bei *ûa*, *û*; *î* aus هِى, هُوَ, und *â* zerlegte sich in *je* wie bei *jéna*, *jen* aus آنا. ‚So' als Bedingungspartikel hat ja auch das Deutsche.

[3] Ich weiß nicht, ob man die seltsame Form *aik* durch Abfall des als Artikel angesehenen *l* erklären darf.

[4] Nicht etwa IV, trotz der kausativ scheinenden Bedeutung.

[5] Vgl. aber *ZDMG* 58, 919.

pḥál miǧnûna mórt infíčču	بحال مجنوله [1]مُرْت نفَتِّشهُ
lílmaḥbûp talqálp mintîʿei.	للمحبوب متاع القلب مِن متاعى

(Sie) In die Felsen und Berge richtete ich meine Schritte und suchte, wie eine Wahnsinnige, den Geliebten meines Herzens.

216. *ék baḥsíebek títḥak bîja,*	هكذا بحسابك تضحك بى
ǧóija tîʿei tkûn ingrâta!	ingrata تكون متاعى gioja
jêna ḥáiti zgûr nispíčča	spicciaز sicuro آنا حيّتى
blágbar ménta íddisprâta!	desperata بالاكبر موته

(Er) Wenn du vor hast, über mich zu lachen, so bist du undankbar, Perle! Ich endige dann mein Leben sicherlich mit der allerverzweifeltsten Todesart![2]

214. *léil unâr jipkû ʿainéija,*	ليل ونهار يبكوا عينىّ
léil unâr ma ndûmš nistríeḥ;	ليل ونهار ما ندوم [3]نستراح
int ḥalleitni, ḥát ḥatttîḥor, —	انت خلّيْتنى اخذت [4]احد آخر
ǧêit fissâq uštrâni šíeḥ!	جيت فى السوق واشترانى شَيّخ

(Sie) Nacht und Tag weinen meine Augen, beständig bin ich ruhelos, Nacht und Tag; du hast mich verlassen, hast irgendeine andere genommen, — ich kam auf den Markt, und ein alter Mann hat mich gekauft.

371. *méta kónt šebbá ʿant ómmi,*	متى كنت شابّة عند امّى
kém kont ništre-ḥwéiječ zbíeḥ	كم كنت نشترا حوايج صِباح
íssa sfáit mará mizzéuǧa:	الساعه صفيت مرءه متزوّجه
waḥda nirhan, lóḥra mbíeḥ!	واحده نرهن الاخرى نبيع

---

[1] Ich halte es jetzt nicht mehr für nötig, das maltesische *mâr* ‚gehen' als eine Variation von مرّ anzusehen, sondern setze es = مارَ ‚hin und hergehen'. Natürlich sind aber die ﺍﻝ مرّ und مور ursprünglich identisch.

[2] *agbar* gehört zu *iddisprâta*: vgl. oben S. 5 Anm. 7.

[3] *jistrieh* ist nicht etwa direkt aus يستريح entstanden; *ie* repräsentiert auch hier *ā*, das in *jistʿān* (Perf. *stʿān* = استعان) durch den Guttural erhalten wird, s. Vassalli 77; Falzon 1, 402.

[4] Das *t* von *ḥat* = احد verdoppelt sich regelmäßig in der Verbindung *ḥattiehor*. *hattîḥor*.

(Sie) Da ich noch als junges Mädchen bei meiner Mutter lebte, — wie viel schöne Sachen kaufte ich mir da! Jetzt bin ich eine verheiratete Frau geworden und verpfände das eine Stück und verkaufe das andere!

223. *féin kīn ʿáqli? féin kīn ráija*	فين كان عقلى فين كان راى
féin ǧībûni kápriczîja?	فين جابونى scappricij
ǧíbūnî ǧo báltsonétta	جابونى جو Balzonetta
mágfūlá ǧo lábbatîja!	مقفوله جو الabbazia

Wo war meine Vernunft? Wo war meine Einsicht?[1] Wohin haben mich meine Launen gebracht? Nach Balzonetta haben sie mich gebracht, eingeschlossen ins Kloster!

300. *zéuǧūnî lilwáḥda šîḥa:*	زوّجونى [2]للواحده شيْخه
dôta táuni qátʿa sílla!	dota اعطونى قطعه [3]سِلّه
šḥên ersáqt bieš níekol féina,	ايش حين [4]لصقت بايش ناكل فينها
mâ raitíla lébda sínna.	ما رايت لها [5]لابدا سنّه

(Er) Sie verheirateten mich an eine alte Frau; als Hochzeitsgabe erhielt ich ein Bündel Klee! Als ich hinkam und bei ihr essen wollte, sah ich auch nicht einen Zahn bei ihr!

299. *ínt sabîḥa fûq sabîḥa,*	انت صبيحه فُوَق صبيحه
màndek lebda mankament.	ما عندك لابدا mancamento
má, imníeḥrek daqšein ʿáli,	امّا [6]مناخيرك [7]طقّس شي على
pḥál pruá ta bástimént.	بحال prua متاع bastimento

[1] Die Ausgabe hat ‚Sehen‘, aber *rai* hat so ziemlich die ganze Bedeutung von رَأْى; s. FALZON 1, 358, der es u. a. durch *senno, giudizio (judjment)* erklärt.

[2] Das zweite *l* ist nicht etwa der Artikel, sondern gehört zur Präposition; *lil*, in offener Silbe *lîl*, steht oft für das einfache *li*.

[3] S. DOZY s. v. Das ital. *sulla*, womit FALZON das maltesische Wort erklärt, ist wohl dem Arabischen entlehnt. Bei DIEZ habe ich es nicht gefunden.

[4] S. *ZDMG* 58, 919.

[5] أَبَدًا steht schon im Altarabischen überwiegend mit der Negation und gewinnt so auch allein die Negativbedeutung ‚nie‘; cfr. *jamais* und zahlreiche weitere Analogien in den verschiedensten Sprachen. Die Adverbialform *ebda* mit oder ohne die Präposition *l* wird dann im Maltesischen in der Bedeutung ‚gar nicht, gar kein‘ gebraucht.

[6] Die Pluralform ist im Maltesischen zum Sg. masc. geworden.

[7] Zu *daqs* s. STUMME, *Studien* 90, 11.

(Er) Du bist überaus schön und hast durchaus keinen Fehler. Aber deine Nase geht etwas in die Höhe wie der Schnabel eines Schiffes.

280. *nírrak*[1] *mą̀rrqa! kém int ker'a!*[2]	[1]نراك مغرّقه كم انت [2]كرها
állaiḥâres nóḥlom bîk!	الله يحارس نحلم بك
ilkulûr wilpinzel[3] *fîdi —*	الcolore و ال[3]pinzello فى يدى
fqíeḥ ilkántru nippinǧîk!	فى قاع الcantaro نpingiك

(Er) Ich möchte. du wärst ertrunken! Wie häßlich du bist! Gott verhüte, daß ich von dir träume! ich habe die Farbe und den Pinsel in meiner Hand, — auf den Boden des Nachttopfes will ich dich malen!

303. *nárrak mą̂rraq! kém int ikraḥ!*	نراك مغرّق كم انت اكره
šfórma kíenet li formâtek!	ايش forma كانت اللى formaتك
kém ī kíenet bél'a ómmok	كم هى كانت بلها امّك
fíllembîja messa vgâtek!	فى [4]اللنبيّه [5]مَسّه affogaتك

(Sie) Sähe ich dich doch ertrunken! Wie häßlich du bist! Was für eine Form ist es gewesen, die dich geformt hat? Wie töricht war deine Mutter! Im Zuber hätte sie dich ersäufen sollen!‘

77. *qálbi ḥábbet kóntistábbli;*	قلبى حبّت contestabile
kém kellá tišróp dilûri!	كم كان لها تشرب dolori
flâšijá jorqót fissákra,	فى العشيّه يرقد فى السكرة
fil'odú iqûm bilbûri!	فى الغدو يقوم بlavori

(Sie) Mein Herz hat sich in einen Polizisten verliebt; wie viel Schmerzen mußte es trinken! Abends legt er sich betrunken nieder, am Morgen wacht er mit schlechter Laune auf.

---

[1] *nirrā* oder *narrā*, wofür ich auch keine andere Erklärung weiß als die Ableitung von رأى, bedeutet ‚ich möchte, wünschte‘. ‚Ich sehe‘ heißt, wie man erwarten soll, *narā*.

[2] = كَرْهاء; masc. ist *ikraḥ* = أكْره. So im Folgenden *bel'a* بَلْهاء, fem. zu *iblaḥ* أبْلَه.

[3] Sizilianisch *pinzeddu*.

[4] Wohl eine Nebenform von إنْبيق mit angewachsenem Artikel wie in *lif'a* ‚Natter‘, *labra* ‚Nadel‘ usw.

[5] مَسّه ist vielleicht ‚ein Berühren‘, hier also etwa ‚auf einmal‘.

72. *mástrudášša búket ğîlju,*	maestro d'ascia bouquet[1] gilgio
ḥáijatá bukét ilwárt.	خيّاطه bouquet[1] الورد
trîč inḙidlek skárpân šínu?	تريد شى نعيدلك scarpano[2] ايشٍ هو
kárkūrá tḫabbát malárt!	[3]كركوره تخبّط مع الارض

Ein Tischler ist ein Lilienstrauß, die Schneiderin der Rosenstrauß. Willst du, daß ich dir sage, was ein Schuster ist? Ein Pantoffel, der auf der Erde herumklappert![4]

80. *wára mîn iǧǧennen moḫḫi?*	ورا مين تتجنّن مُخّى
wára pâtri ta luntsjâta!	ورا padre متاع الAnnunziata
û filộdu ʿálloffîtsju,	هو فى الغدو على الofficio
flạšījá ʿant innamrâta	فى العشيّه عند ال[5]inamorata

(Sie) Für wen[6] ist mein Gehirn erregt? Für einen[6] Annunziatenpater. Am Morgen liest er im Brevier, am Abend weilt er bei der Liebsten!

367. *jêna šḫólma ḫlómt dalléil:*	آنا ايش حلمه حلمت زا الليل
lí lisqóf ʿandû tarbîja!	اللى الاسقف عنده تربيّه
illipsá ʿaméla hríeqi,	اللبسه عملها [7]خراقى
míllfirjûl ʿamél fisqîja.	من الferrajuolo عمل 'fascia

Was für einen Traum ich gestern Nacht geträumt habe!' Der Bischof hätte ein Kind! Aus dem Gewande fertigte er Windeln, aus dem Mantel fertigte er Wickelbänder!

365. *mórt inqér[8] santá terêza.*	مرت نقرّ santa Teresa .
štéuba tâni-lkónfessâr?	ايش تَوْبه اعطانى الconfessore

[1] Wie das französische Wort nach Malta gekommen ist, kann ich nicht sagen.

[2] Diese Ableitung von *scarpa* finde ich weder im italienischen, noch im sizilianischen Lexikon.

[3] Falzon s. v. Woher?

[4] Man darf vielleicht annehmen, daß der Vers eben von der Schneiderin herrührt, die den Tischler liebt, den Schuster aber nicht haben will.

[5] *in* ist der Artikel. Im Maltesischen ist das Verbum *námra* mit *namrât*, fem. *namrâta* aus *inamare* usw.

[6] Wörtlich ,hinter wem' und ,hinter einem'.

[7] Sg. *ḫarqa* خرقة; der Pl. so gebildet, als ob die Endung ـِىّ wäre.

[8] Aus أقرّ, aber natürlich ı geworden.

tâni lí nīkól u nišrop اعطانى اللى ناكل ونشرب
úniššâla ma ğúvintûr.[1] وتَsciala مع gioventu

(Sie) Ich ging zu beichten nach dem Theresienkloster. Welche Buße legte mir der Beichtiger auf? Er verordnete mir, ich solle essen und trinken und mich mit jungen Leuten vergnügen!

Zum Schluß gebe ich noch einen Vers, dessen letzte Zeile so ziemlich für alle diese Dichter und Dichterinnen gelten wird. Was sie sind, sind sie durch sich selbst. Um die Erziehung der Malteser durch die Volksschule hat sich die englische Regierung wenig oder gar nicht bekümmert; darauf habe ich schon *ZDMG* 58, 920 hingewiesen.

399. *ğît ma nêič, ulañqas déni;* جَيِّد ما نعيد شى والانقص[2] دنى
nâmel pâči mâ kulḥát, نعمل pace مع كل احد
dâk li nâf, nāfû mim-móḥḥi; ذاك اللى نعرف نعرفه من مخّى
ʿâš liskôla[3] *mâ mort qát.* على ايش الscuola ما مُرّت قط

Gutes sage ich nicht, aber auch nichts Schlechtes; ich will Frieden mit jedermann halten. Das, was ich weiß, weiß ich aus meinem eigenen Gehirn, denn in die Schule bin ich nie gegangen.

Ich hätte gerne noch mehr von diesen niemals hochpoetischen, aber durchweg aus frischem Geist entsprungenen Liedchen gegeben, doch fürchte ich, darin schon ein wenig zu viel getan zu haben. Hoffentlich veranlassen aber meine Proben diesen und jenen Leser, sich die ganze Sammlung näher anzusehen, die durchaus nicht bloß für Sprachkunde Bedeutung hat. Der Sammlerin und ihrem Beistand noch einmal ausdrücklich Dank!

Straßburg i. E. Th. Nöldeke.

---

[1] Dies Abstrakt mit dem seltsamen *r* daran dient als Pl. von *ğuvni (giovine)*. So vertritt im Altarabischen das Abstrakt شَباب oft den Pl. von شابّ. Im maltesischen Pl. *šbiep* von *šep* ist aber nicht mehr zu erkennen, daß die Grundform شَباب, nicht شِباب war.

[2] *Anqas* oder mit Artikel *lanqas* ist so viel wie unser negatives ‚noch‘.

[3] *l* ist der Artikel.

Altarabische Dijamben von R. Geyer. Rudolf Haupt Verlag. Leipzig und New-York 1908. viii., 112, ٢٠٩ SS. M. 18.—.

Als W. Ahlwardt die Dīwāne des ʿAǧǧāǧ und des Ruʾba herausgab, war es ihm entgangen, daß außer den von ihm benutzten Berliner und Kairener Hdss. noch zwei sehr wichtige Textquellen existierten, für ʿAǧǧāǧ die von D. H. Müller zu Stambul in der Bibliothek Nūr-i-ʿOtmānīje entdeckte, in seinem Reiseberichte (Wien 1878, S. 41 ff.) beschriebene und von Bittner in seiner Ausgabe des ersten Gedichtes (Wien 1896) benutzte Hds., für Ruʾba Spittas Kopie der von Ahlwardt schon erwähnten Kairener Hds. Adab 519, über die Nöldeke *ZDMG* xl 313 in Erwartung einer von A. Müller geplanten Edition nur kurz berichtet hatte. Da aus diesen beiden Quellen der von Ahlwardt gebotene Stoff sich erheblich vermehren ließ, entschloß sich Geyer, seine ʾAʿšāstudien eine Weile zu unterbrechen und uns zunächst einmal das Material zum Studium des Raǧaz bis auf die Fragmente, die in seinen Beiträgen zur Kenntnis altarabischer Dichter in dieser Zeitschrift nachfolgen sollen, vollständig vorzulegen. An die 14 Gedichte des ʿAǧǧāǧ und des Ruʾba aus den genannten beiden Quellen, von denen bisher nur einige Fragmente bei Ahlwardt bekannt waren, schließt er noch 10 Stücke Ḏuʾrrummas, nach den Hdss. der großen Rezension des Dīwāns zu Leiden und Kairo, 20 Urǧūzen des Ǧarīr nach den Hdss. zu Kairo und Petersburg und 9 Stücke des Šammāḫ und seiner Genossen aus der Kairener Hds. seines Dīwāns. Inhaltlich sind die letzten Stücke unzweifelhaft die wertvollsten. Sie zeigen uns das Raǧaz noch in natürlicher Anwendung in zwanglosen Improvisationen. Hier herrscht noch nicht der mit Nauādir überladene Stil der späteren Urǧūza, die die alte Qaṣīde nachahmt und bis zur Geschmacklosigkeit übertrumpft.

Seiner Ausgabe der Gedichttexte hat Geyer auch die Kommentare beigegeben, die er in seinen Hdss. fand, obwohl sie meist recht unvollkommen sind und von keinem der alten Philologen herzurühren scheinen. Die Glossen zu ʿAǧǧāǧ sind anonym und bieten nur einzelne, nicht immer zuverlässige Worterklärungen. Etwas wertvoller

ist der Kommentar zu Ru'ba, dessen eine schon von Ahlwardt erwähnte Kairener Hds. einst im Besitze des Lexikographen Fīrūzābādī war. In dem Kommentar der anderen ist mehrfach als Verfasser (oder als Quelle) ein Abū Sa'īd genannt, den Thorbecke in einer Notiz bei Spittas Abschrift mit al-Sukkarī oder al-Sīrāfī glaubte identifizieren zu können. Das ist nun allerdings, wie Geyer S. 44 mit Recht bemerkt, ebenso unsicher wie die Annahme, daß Abū Sa'īd wirklich der Verfasser sei. Vielleicht ist dies ein ziemlich später Gelehrter, wenn der Text des Kommentars zu Ru'ba 12, 67, 68 (S. 103) nicht interpoliert ist. Hier heißt es: (?) قال ابو سعيد عن ابن المكترم. Es folgt eine Erklärung des Wortes صمحمح, die fast genau zu der des Lisān al ʿArab 15, 242, 17 stimmt. Dessen Verfasser aber heißt bekanntlich Ibn Mukarram und dieser Name darf vielleicht für ابن المكترم, dessen Lesung G. selbst bezweifelt, eingesetzt werden. Der Kommentar zu Ḏurrumma ist von Abu'l-Fatḥ al-Ḥusain b. 'Alī b. abi Manṣūr al-ʿĀ'iḏī verfaßt, über dessen Zeitalter uns leider keines der bisher zugänglichen biographischen Werke unterrichtet. Erheblich besser ist der Kommentar der Petersburger Ǧarīrhds., der auf Muḥammed b. al-ʿAbbās al-Jazīdī zurückgeht. Für die Gedichte des Šammāḫ und seiner Genossen gibt es außer einer Erläuterung der Nr. 51 in Gawālīqīs Kommentar zu Ibn Qotaibas Adab al-Kātib überhaupt keine Originalerklärung, die wir gerade hier besonders schmerzlich vermissen. Obwohl wir aus den Kommentaren nicht gerade viel lernen, was wir nicht schon aus den Nationallexicis wüßten, hat Geyer doch unsern Dank verdient, daß er uns auch diese Glossen vorgelegt hat. Da nun einmal der wissenschaftliche Wert dieser Gedichte für uns in erster Linie auf ihrer sprachlichen Form beruht, so müssen wir für jede wenn auch noch so unvollkommene Hilfe für das recht schwierige Verständnis dankbar sein.

Außer der handschriftlichen Überlieferung hat Geyer auch im weitesten Umfang alle Zeugnisse aus der grammatischen, lexikalischen und der Adabliteratur für diese Gedichte gesammelt. Seine staunenswerte Belesenheit auf diesem Gebiet ist ja schon aus seinen früheren Arbeiten bekannt. So dürfte er auch hier ziemlich alle in Betracht kommenden Texte bis herab auf Ṭabarīs Tafsīr und

den neuen Druck von Qālīs Amālī ausgebeutet haben. Wer nicht ex professo Rağazverse gesammelt hat, wird seinen Zitaten nur wenig hinzufügen können. Ich wüßte nur die folgenden Stellen zu nennen, die ich gelegentlich aus anderen Gründen notiert habe: ʿAǧǧāǧ 1, v. 26, 27, 29 werden bei Ibn Qotaiba šiʿr 377, 4, 5 dem Ruʾba zugeschrieben, sein Vater al-ʿAǧǧāǧ soll ihm darauf als Verbesserung die Verse 41, 42, 45 vorgeschlagen haben, und infolgedessen sei die ganze Urǧūza nun ihm zugeschrieben worden. Ǧarīr Nr. 27, 1 u. 3 zitiert Ibn Rašīq ʿUmda (Tunis 1865) 29, 17, v. 29, 30 eb. 29, 19., Ǧarīr 34, 12, 14 Schol. Hudh. 131, 1 Garīr 38, 1, 2 *LA* II 212 m, Eb. 44, 1, 2 Ṭabarī Tafsīr I 142, 15.

Das größte Verdienst aber um das Verständnis der Gedichte hat sich Geyer durch deren vollständige Vokalisation erworben, die ja an sich schon eine Art Kommentar darstellt. Wenn nun bereits die alten Naḥwījūn über den Sinn gar manches Qaṣīdenverses verschiedener Meinung waren, so darf man sich natürlich nicht wundern, wenn man auch in diesen Arāǧīz der vom Herausgeber mit seiner Vokalisation vorgeschlagenen Auffassung nicht überall beitreten kann. Einige, namentlich für Grammatik und Lexikon interessante Stellen sollen im folgenden möglichst kurz erörtert werden. Auf den Kommentar, der sich an der Hand der Nationallexika meist leicht kontrollieren läßt, gehen wir dabei nur ausnahmsweise ein.

1, 14 Kommt. l. النّاخِس s. *LA* 8, 113, 12, b. Sīda Muḫaṣṣaṣ VII 163, 3; aus beiden Stellen ergibt sich zugleich, daß الركتين der Hds. aus الذنب entstellt ist, nicht aus الركبتين, wie G. vermutet, und das den überlieferten Zügen ja in der Tat näher steht; denn es handelt sich um eine Räude des Schwanzes. 5, 22 dürfte الشِّطانُ vorzuziehen sein als Inf. eines in den Lexx. allerdings noch nicht belegten III. Stammes zu شطن „entfernt sein“. 8, 55 l. السِنِيّ als innerer Plural nach dem Schema فُعُول (m. Grundr. I § 68 b. δ.) von سَنَة wie Ruʾba in demselben Gedicht البُرِيّ v. 21 und القُلِيّ v. 75 (s. z. l.) von بُرَة und قُلَة bildet; der Kommentar zu v. 21, 55 faßt diese Formen seltsamerweise als lautliche Umbildungen der äußeren pl. سِنِينَ und بُرِينَ. 9, 2. und 4 l. رَيَّا als Frauenname, wie nament-

lich v. 4 deutlich zeigt, wo حُبَّ رَيَّا zu lesen ist; es ist wohl verkürzt aus أُرَيَّا v. 23, das GEYER richtig als Deminutiv von أَرْوَى erklärt. 9, 27 l. تُرِيكَ „sie zeigt dir", wie *LA*, *TA* قامت تُرائِيكَ; bei تَزِيكُ „sie stolziert" hätte جِسْمًا keine Beziehung. S. 82 pu ist بالصنائِفِ als Pl. von صَنِيفة „Band, Borte" (s. Dozy) zu fassen. 9, 131 l. دُورًا بِهِ وَأَقْصُرَا „Häuser und Schlösser"; letzteres ist ein bisher noch nicht belegter Pl. *paucitatis* wie أَتْمُرًا v. 115, dessen Richtigkeit nicht angezweifelt zu werden braucht; die Verwendung von Neologismen ist ja eben eine charakteristische Eigentümlichkeit dieser Poesie. 12, 11 ist für das sonst nicht belegte خَنَاءَةٌ das im Kommentar von *Cb* gebotene خَنْوَةٌ (s. z. B. *Quṭāmī* 15, 8, *Farazdaq* 628, 3) einzusetzen; das ist im Texte, offenbar durch Verwechslung mit dem bekannteren حِنَّاءَةٌ *Henna lawsonia* zu حناءة verderbt. 12, 55 الغَضَبُ: der Zorn macht den milden Mann leichtfertig, raubt ihm die Überlegung. 12, 59 l. mit Ibn Barrī bei *LA* شُطَسِيّ 12, 129 lies لم تُنْحِي (*Cb* تنجى): Sie brachte nicht lebend zur Welt, was er (der Eselhengst) ihr anvertraut hatte, weil sie infolge des wilden Rennens abortierte, wie der Kommentar erklärt. 13, 7 إِذَا دِعَامَاتٌ تَراها دُعَمًا: „Wenn Du die Stützen die Kuppel des Islams stützen siehst" دُعَمًا des Reimes wegen, wie der Kommt. erklärt, für دَعَمَتْ 19, 20. Ein خَبَاهُ, das „seine Umgegend" (ما حوله) bedeuten soll, kann auf die Autorität des Kommt. hin nicht angenommen werden, da die Lexx. das vollkommen passende حَيَاهُ „sein Regenwuchs" dafür bieten; am Ende ist ما حوله nur aus مطر حوله oder etwas Ähnlichem entstellt. 19, 55 l. تُطْوَى ... وَتُنْشَرُ mit R.: „als ob er in einem weißen Gewande steckte, das bald zusammengefaltet, bald ausgebreitet wird". 34, 30. Das seltsame أُمَّاهُ „seine Mutter", für das man des Metrums wegen zwar das regelrechte أُمَّهُ leicht einsetzen könnte, ist als wirklich überliefert durch die Kairener und die Petersburger Hds. bezeugt; in der letzteren faßt es der Glossator irrtümlich als den Dual. Es ist den von Nöldeke, Beitr. z. sem. Sprachw., S. 69 ff. besprochenen Ausgleichungen zwischen أُمٌّ und أَبٌ anzureihen.

Auf eine Übersetzung der Gedichte hat GEYER verzichtet. Sehr dankenswert wäre ein vollständiges Glossar der in den Lexx. nicht

genügend erklärten Wörter gewesen, doch hätte auch ein einfacher Index verborum, wie er in der Sanskrit- und in der klassischen Philologie bei Ausgaben allgemein üblich ist, uns schon gute Dienste getan. Da aber GEYER dies Buch selbst als ein Parergon angesehen wissen will, müssen wir auch mit dem, was er bietet, uns bescheiden.

In der Einleitung rechtfertigt GEYER den von ihm gewählten Titel des Buches Dijamben durch einen statistischen Nachweis der Tatsache, daß im Rağaz der Grundtypus des reinen und des irrationalen Dijambus noch etwa viermal so häufig vorkommt als der Choriambus. Im Vorwort spricht er sich mit Recht dahin aus, daß die metrischen Eigentümlichkeiten des Rağaz sich aus einer Betonungsmetrik nicht herleiten lassen, und er beruft sich auf NIETZSCHES Äußerungen über die griechische Metrik. Etwas schärfer ließe sich seine Ansicht wohl dahin formulieren, daß die altarabische Metrik durchaus auf musikalischen, nicht auf exspiratorischen Akzent hinweist, wozu ja auch der Lautstand der Dichtersprache stimmt. Daß die Metra der alten wie der neueren Poesie überhaupt nur bei einer von der Alltagsrede sich abhebenden Vortragsweise, gleichviel ob man diese als Rezitativ oder als Gesang bezeichnen will, zur Entfaltung kommen, hat ja Graf LANDBERG wiederholt gezeigt. Für den Ursprung der arabischen Metrik wird man, glaube ich, einmal zu ähnlichen Resultaten kommen wie neuerdings O. SCHRÖDER in seinen grundlegenden Forschungen zur altgriechischen Metrik.

C. BROCKELANN.

J. HERTEL, *Tantrākhyāyika*, die älteste Fassung des Pañcatantra. Aus dem Sanskrit übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen. Zwei Teile. x, 159 und 158 S., gr. 8⁰. Leipzig und Berlin. B. G. TEUBNER, 1909.

Da HERTEL mit der vorliegenden Arbeit, der in Bälde der Sanskrittext zu der hier gegebenen Übersetzung folgen wird, zum Abschlusse seiner Untersuchungen über die ältesten Fassungen des

Pañcatantra gelangt ist, so will ich kurz die Resultate zusammenstellen, zu denen ihn seine zehnjährige Tätigkeit auf diesem Gebiete geführt hat.

Ungefähr um das Jahr 200 v. Chr. verfaßte ein unbekannter Autor ein Lehrbuch der Lebensklugheit in Sanskrit zum Unterrichte für Prinzen in fünf Büchern samt einer Einleitung und gab ihm den Titel *Tantrākhyāyika* ‚Das aus Erzählung von Klugheitsfällen bestehende Lehrbuch'. Als Heimat des Autors dürfen wir Kashmir annehmen und hier haben sich auch Handschriften dieses ‚Ur-Pañcatantra' bis heutigen Tages erhalten. Im 6. Jahrhundert n. Chr. gelang es dann dem persischem Arzte Barzōī auf einer speziell zu diesem Zwecke nach Indien unternommenen Reise dieses Sanskritwerk samt andern ähnlichen Erzählungen, allerdings mit vielen Mißverständnissen, ins Pehlevi[1] zu übersetzen — seine Vorlage war also kein einheitliches, indisches Buch, wie BENFEY annahm. Erst später entstanden in Indien die verschiedenen Bearbeitungen: das südliche Pañcatantra, der textus simplicior in Gujerat, der durch die KIELHORN-BÜHLERsche Ausgabe wohl am bekanntesten geworden ist, obgleich sie nicht den strengen Anforderungen einer kritischen Restitution entspricht; der textus ornatior des Jaina Pūrṇabhadra etc. Was die von den Kashmirern Kṣemendra und Somadeva überlieferten Texte betrifft, so darf ihre Autorität nicht mehr so hoch angeschlagen werden, da sich herausgestellt hat, daß das Pañcatantra ursprünglich in Guṇāḍhyas Bṛhatkathā, von der die beiden Genannten Résumés geben, nicht enthalten war. HERTEL schiebt deshalb (siehe die Stammtafel S. 40) einen Pseudo-Guṇāḍhya als Verfasser dieser erweiterten Fabelkollektion ein, die in einem Prākritdialekte verfaßt war. Da die Untersuchung über Form und Inhalt dieses Werkes eine Frage für sich bildet, so kann ich hier nicht näher darauf eingehen, dagegen muß ich nochmals auf einen Punkt zurückkommen, den ich schon einmal in meiner

[1] HERTEL schreibt Pahlavī. Ich habe im ‚Spiegel Memorial Volume' eine einfache Methode der Transkription des Pehlevi vorgeschlagen, welche die oft direkt falschen Längezeichen vermeidet, und dieselbe wurde zu meiner Freude von mehreren Gelehrten gutgeheißen.

Anzeige einer Hertelschen Arbeit berührt habe und den Hertel jetzt (1. Teil, S. 8 ff.) neuerdings zur Sprache bringt.

Wie oben erwähnt, ist für ihn das *Tantrākhyāyika* eine gelehrte Sanskritarbeit und darf ‚geradezu als das älteste auf uns gekommene Werk der indischen Kunstdichtung‘ (S. 22) bezeichnet werden. Allerdings ist der Inhalt ‚dem alten Erzählungsschatze des indischen Volkes‘ (S. 55) entnommen, und es will mir scheinen, daß der ganze Charakter des Werkes, sobald man sich in das indische Milieu versetzt, durchaus nicht dem eines *śāstra* im strengen Sinne des Wortes entspricht, zumal es ja zunächst zur Lektüre für Kinder bestimmt ist. Dazu kommt aber noch etwas anderes.

Aus der von Hertel (S. 100 ff.) angefertigten Übersicht des Inhaltes des Tantrākhyāyika und des Pañcatantra, wie es sich bei Somadeva und Kṣemendra findet, erhellt, daß wir es offenbar mit demselben Werke zu tun haben. Welche Fassung ist nun die ältere? Ich meine, es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß es die volkstümliche im Paiśācī oder einem andern Prākritdialekte verfaßte sein wird. Gibt es doch Parallelen genug, daß ein Gelehrter ursprünglich im Munde des Volkes umlaufende Geschichten in der Hochsprache niederschreibt, und für jenes im Volksdialekte vor der Sanskritbearbeitung existierende Werk möchte ich den Namen ‚Ur-Pañcatantra‘ reservieren. Hertel gibt sich große Mühe nachzuweisen, daß das Sanskrit die Sprache der indischen Fürstenhöfe um das Jahr 300 v. Chr. gewesen sei (S. 8 ff.) und ich stimme mit ihm überein, daß dies der Fall war,[1] aber beweist das, daß das Pañcatantra nicht schon früher in einem Volksdialekte existierte? Die Entstehung und Verbreitung des Sanskrit erinnert übrigens in mancher Beziehung an die des Hochdeutschen, das zuerst die Sprache der sächsischen Hofkanzlei war und sich erst im Laufe der Jahrhunderte bei den unteren Volksklassen einzubürgern vermochte. Und entschlüpfen nicht noch heutzutage selbst dem Gebildeten in der Konversation dialektische Eigentümlichkeiten? In ähnlicher Weise wurde das Hochindische

[1] Er hätte auch die interessante Diskussion zitieren können, die englische Gelehrte im Jahre 1904 im *Journal of the R. Asiatic Society* darüber führten.

um den Anfang der christlichen Zeitrechnung durch die Kanzlei der Kṣatrapas zur offiziellen Hochsprache und erst aus dem Jahre 150 n. Chr. datiert die älteste Sanskritinschrift (Burgess, *Ind. Ant.* 1904, S. 163 ff.), die offenbar für breitere Volksschichten bestimmt war. Allerdings hielten sich auch die Gebildeten in ihrer Konversation, der *bhāṣā*, nicht immer an die strengen Regeln des von den Grammatikern nach Kräften geschulmeisterten Sanskrit. Doch genug hievon, ich wollte damit nur andeuten, daß Viṣṇuśarman oder wie der Autor sonst hieß — wie verhält sich dazu Devaśarman? — ungefähr dasselbe tat, wie die Gebrüder Grimm, als sie die im Volke umlaufenden Märchen ins Hochdeutsche übertrugen, dafür spricht, nebenbei gesagt, auch der wenig symmetrische Aufbau des Werkes, nur, entsprechend dem indischen Wesen, mit stärkerer Hervorhebung des didaktischen, nicht immer streng moralischen Tones, so daß man es zur Not als ein Lehrbuch für Kinder bezeichnen konnte.

In scharfsinniger Weise führt Hertel den Beweis, daß alle Fassungen des Pañcatantra — sollte dies nicht der ursprüngliche Titel des Volksbuches gewesen sein? — auf zwei Archetypen zurückgehen, die beide in Kashmir entstanden (S. 28 ff.), und liefert eine vortreffliche Grundlage für weitere Arbeiten, die sich auf die Metamorphosen, denen die indischen Erzählungen im Laufe der Zeit anheimfielen, erstrecken, in der Übersicht des Inhaltes des Werkes samt Parallelen in den indischen und fremden Literaturen (S. 128 ff.). So bleibt schließlich nur der eine Wunsch, daß Hertel uns auch mit einer wirklich kritischen Ausgabe des textus simplicior beschenken möge.

J. Kirste.

Freund, Dr. L., *Zur Geschichte des Ehegüterrechtes bei den Semiten. Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse*, 162. Bd. 1. Abhandlung. 56 S. 8°. Wien 1909. In Kommission bei Alfred Hölder.

Diese Abhandlung bildet einen interessanten, lehrreichen Beitrag zur Geschichte des semitischen Rechtes. Interessant und lehr-

reich in doppelter Hinsicht: durch den Nachweis des Zusammenhanges der ehegüterrechtlichen Einrichtungen bei den Semiten selbst und des Einflusses dieser Institutionen auf das Ehegüterrecht anderer, nichtsemitischer Völker.

Daß die beiden großen semitischen Rechtssysteme, die mosaisch-talmudische Gesetzgebung und die Gesetze Hammurabis, einerseits untereinander aufs engste zusammenhängen und andererseits auf die Rechtsentwicklung in einem großen Teil des Orients mächtig eingewirkt und auch die Rechte der beiden großen Kulturvölker des okzidentalen Altertums, Griechen und Römer, in stärkerem oder schwächerem Grade beeinflußt haben, ist heute eine gesicherte Tatsache, mit der Bibelforschung und vergleichende Rechtswissenschaft rechnen müssen. Es ist das Verdienst D. H. MÜLLERS, diese Tatsache erkannt und unzweifelhaft gemacht zu haben.[1] Zwar versuchen noch

---

[1] D. H. MÜLLER: *Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung, sowie zu den XII Tafeln* (1903). *Das syrisch-römische Rechtsbuch und Hammurabi* (1905). *Semitica, Sprach- und Rechtsvergleichende Studien*, II (1906) [Armenisches Recht, Griechisches Erbrecht, Syrisch-römisches Rechtsbuch, Der Kodex Hammurabi und das Bundesbuch‘].

Ich will hier auf eine sehr merkwürdige rabbinische Sage über die Gründung Roms aufmerksam machen, die nach meiner Deutung zum Thema *Hammurabi — XII Tafeln* gehört. Cant. rabbah I, 42 (zu 1. 16) wird folgendes erzählt: ‚Bei der Gründung Roms wollte es mit dem bauen absolut nicht gehen. Kein Stein wollte auf dem andern bleiben; sie bauten und bauten und was sie erbaut hatten, stürzte ein. Nun war dort aber ein Greis, namens Abba Colon. Dieser sprach zu ihnen: „Wenn ihr nicht Wasser aus dem Euphrat herbringt, um es mit dem Lehm zu mischen, so werden euere Bauten niemals Bestand haben.“ Auf ihr Ersuchen erbot sich Abba Colon, das Euphratwasser herbeizuschaffen. Er reiste, sich als Weinhändler ausgebend, von Stadt zu Stadt, von Land zu Land, bis er an den Euphrat kam. Er brachte das Euphratwasser nach Rom, wo es dem Lehm beigemischt wurde. Nun hatten die Bauten Bestand.‘ Daher nannte man die Stadt **Rom-Babylon**: הוו בניין להון ואינן נפלין, בניין להון ונפלין, הוה תמן גברא סב ושמיה אבא קולון, אמר להון אי לית אתון מטיין מיא מנהר פרת וגבלין בהדא טינא ובניין להון לית אינון קיימין. אמרו מאן עביד כן, אמר להון אנא, עבד גרמיה שפיי דחמר ,הוה עליל לקרייא ונפיק לקרייא, עליל למדינה ונפיק למדינה עד זמן דאתא לתמן. כיון דאתא לתמן אזל ואמטי מיא מן פרת וגבלון בטינא ובנון יתהון וקמון ... הוי קריין ליה **רומי בבלון**. Ich finde in dieser Sage den Gedanken ausgedrückt, daß die älteste Kultur Roms — und unter Kultur ist im Sinne der Rabbinen in erster Reihe die Rechtsordnung zu verstehen — von Babylonien beeinflußt

manche Bibelforscher[1] und einige Romanisten[2] Widerstand zu leisten, aber Müllers Beweisführung ist so zwingend, daß dieser Widerstand nur noch von kurzer Dauer sein kann.

Müllers Untersuchungen — in bezug auf den Einfluß des semitischen Rechtes — habe ich, teils ergänzend,[3] teils auf eine neuentdeckte Rechtsliteratur ausdehnend,[4] mit einem Ergebnis in seinem Sinne fortgeführt. Auch die Abhandlung Dr. Freunds ist von den Forschungen Müllers angeregt worden, dessen Theorie durch sie neue, direkte und indirekte Bestätigung erfährt.

---

wurde. Mit den Handelsprodukten ist auch babylonisches Recht und babylonische Sitte nach Rom importiert worden. Diese bildeten das Euphratwasser, welches zum Zwecke des sozialen und rechtlichen Ausbaus Roms dem römischen Lehm — der eigenrömischen Kultur — beigemengt wurde. Man wird an die Argonautensage und ihren historischen Kern, die Einführung der kolchischen Kultur in Griechenland, erinnert. — Abba Colon = Vater Kolonist, ein Fremder, der sich in Rom ansiedelte und bei der Gründung der Stadt behilflich war; daher auch Vater, besonders wegen seines vortrefflichen Rates.

[1] Die einzige gründliche und sachliche Kritik hat Kautzsch in *Theologische Studien und Kritiken*, 1906, S. 461—480 geliefert, worauf Müller in *Semitica* II, S. 61—87 eingehend geantwortet und alle Einwürfe widerlegt hat.

[2] Bezüglich der XII Tafeln ist bis jetzt kein ernster Versuch gemacht worden, Müllers These zu widerlegen. Müllers Aufstellungen über das syrisch-römische Rechtsbuch hat vielfach Zustimmung gefunden und die neuen Forschungen liefern neue Bestätigungen für dieselben. Es muß daher auffallen, daß Robert v. Mayr in seiner akad. Antrittsvorlesung in Prag, S. 19, plötzlich findet: ‚daß Mitteis' Standpunkt, daß das syrische Rechtsbuch in seinen nicht-römischen Bestandteilen vorwiegend griechischen Ursprungs sei, durch die Ergebnisse der jüngsten Forschung nicht erschüttert scheint.'

Er setzt sich durch diese Behauptung in Widerspruch mit seinen früheren Äußerungen in der *Wiener Abendpost* 1904, 349, wie mit dem Tatbestand. Doppelt auffällig ist es, daß er in dieser Übersicht es unterläßt zu erwähnen, daß Josef Kohler, sonst ein Gegner Müllers, in dieser Beziehung vollkommen auf den Standpunkt Müllers gegen Mitteis sich gestellt hat.

[3] Aptowitzer: ‚Hammurabi and Syrian-Roman Law', *JQR.*, 1907, S. 606—614. ‚Zur Geschichte des armenischen Rechts', *WZKM.*, XXI, S. 251—267. *Beiträge zur mosaischen Rezeption im armenischen Recht* (1907).

[4] ‚Die syrischen Rechtsbücher und das mosaisch-talmudische Recht', *Sitzungsberichte der Kais. Akademie*, Bd. 163 (1909).

Als Ergebnis seiner Abhandlung bezeichnet Freund die Erkenntnis: ‚daß die ehegüterrechtlichen Institutionen der Hebräer, Babylonier und Syrer und vorislamitischen Araber innig zusammenhängen und daß die demotischen Eheverträge sowie manche spätere griechisch-römische ehegüterrechtliche Institutionen unter dem Einfluß der Semiten entstanden sind oder ihre rechtliche Gestaltung erhalten haben.‘ In der Tat muß man anerkennen, daß es Freunds geschickter und solider Beweisführung gelungen ist, dieses Ergebnis im großen und ganzen zu sichern, wiewohl einige seiner Thesen betreffend das mosaisch-talmudische Recht nicht haltbar oder nur schwach begründet sind.

Der interessanteste unter Freunds Nachweisen ist die Feststellung des einheitlichen Schemas des semitischen Ehevertrages. Der babylonische Ehevertrag, Papyrus G des Fundes von Assuan und die jüdische Kethuba haben in fast gleichem Wortlaut, an derselben Stelle und in derselben Reihenfolge folgende drei Punkte gemeinsam:

1. Notifizierung der Werbung,
2. Eintragung des Brautpreises,
3. Detaillierte Aufzählung der Mitgift.

Dieses Schema zeigen auch die demotischen Eheverträge, die ihrerseits die Form des griechischen Ehevertrages beeinflußt haben.

Diese Feststellung ist deshalb von besonderer Wichtigkeit, weil die formelle Gleichheit für den engen Zusammenhang, bezw. die Abhängigkeit entscheidender ist als bloß inhaltliche Übereinstimmung.

Freunds Abhandlung ist auch reich an interessanten Einzelheiten, die nicht zum Hauptthema gehören. Der Verfasser beherrscht das Quellenmaterial und ist mit der einschlägigen Literatur gut vertraut.

Was ich gegen einige Thesen Freunds einzuwenden und sonst einzeln zu bemerken habe, ist folgendes:

S. 4 Anm. 2. Wenn die *šugetu* bei Hammurabi mittels Ehevertrages in die Ehe eingingen, so ist dies eine Stütze für die

Ansicht Rabbi Jehudas, daß פלגש eine Frau mit Kethuba war.[1] — Aus dem Umstand, daß die Nebenfrau (פלגש) zuweilen אמה genannt wird,[2] ist auf ihre rechtliche Stellung als die einer Magd[3] nicht zu schließen. Wir finden nämlich, daß Keṭurah, die nach I Chr. 1, 32 eine פלגש Abrahams gewesen, Gen. 25, 1 als Frau Abrahams bezeichnet wird. So könnte man daraus schließen, daß Nebenfrau und Gattin fast gleichberechtigt waren.[4] — ‚Daß bei den Hebräern die Kinder der Nebenfrauen kein Intestaterbrecht hatten,' ist nicht erwiesen. Gen. 25, 6, wo es sich um eine Abfertigung bei Lebzeiten handelt, kann doch nichts für Intestaterbrecht beweisen.[5] Idc. 11, 2 beweist deshalb nichts, weil Gewalttat[6] nicht Rechtspraxis ist. Gegen den Beweis aus der Tatsache, daß ‚der illegitime Sohn in der Bibel an mehreren Stellen nicht den andern Söhnen zugezählt, sondern ausdrücklich als Sohn einer Nebenfrau bezeichnet wird', spricht Gen. 36, 15, wo Amalek, Gen. 36, 12 ausdrücklich als Sohn einer Nebenfrau bezeichnet, unter den Fürsten aus der Nachkommenschaft Esaus gezählt wird. — In der Bibel ist also für die Behauptung des Verfassers kein Anhaltspunkt vorhanden. Gegen sie sprechen die Söhne der Bilha und der Silpa. Es ist daher anzunehmen, daß bei den Hebräern seit jeher die Satzung gegolten hat, welche in der Mischnah überliefert ist: ‚daß illegitime Kinder[7]

[1] Jeruschalmi Kethuboth v, 2 (29ᵈ 10): אחת זו (אשה) ואחת זו (פלגש) יש לה כתובה.

[2] Worauf schon Ibn Ġanaḥ, Wb , S. 595, hinweist.

[3] Vgl. Ibn Esra zu Gen. 25, 6.

[4] Was der oben erwähnte Rabbi Jehuda in der Tat voraussetzen muß.

[5] Synhed. 91ᵃ werden die Nachkommen Ismaels und der Keturah, die Erbansprüche auf Palästina erheben, belehrt: ‚Wenn ein Vater bei Lebzeiten seinen Kindern Abfertigungsurkunden gibt und die einen von den andern fortschickt, so haben sie doch gegeneinander keine Ansprüche. אב שנתן אגטין לבניו בחייו ושיגר זה מעל זה כלום יש לזה על זה כלום?' Die Boraitha setzt also voraus, daß die Kinder der Keturah, die nicht adoptiert wurden, nicht bloß erbberechtigt waren, sondern auch ein volles Erbrecht hatten. Vgl. noch Gen. rabbah LXI, § 7 und Fastenrolle Kap. 3.

[6] Vgl. Qimḥi z. St. Vielleicht haben die Brüder Jeftaḥs für ihre Gewalttat einen Schein von Berechtigung gehabt, weil Jeftaḥ der Sohn einer Buhlerin gewesen. Vgl. Hosea 2, 6

[7] D. h. in Unzucht gezeugt, vgl. Jebamoth 22ᵇ.

— mit Ausnahme der Kinder der Sklavin[1] und der Nichtjüdin — ‚in jeder Beziehung Kinder sind'.[2] Jedenfalls hätte der Verf. diese Mischnahsatzung berücksichtigen müssen.

S. 5 Anm. 5. In der Talmudstelle Kidduschin 5[a],[3] die auf die erste Mischnah dieses Traktates sich bezieht, ist nicht von einem ‚Ehevertrag' die Rede, sondern von einem שטר אירוסין[4], der bloß die Formel ‚du seiest mir angelobt' oder ähnlich enthielt. Daß wenigstens in talmudischer Zeit שטר אירוסין[5] nicht identisch war mit der Kethuba,[6] geht am deutlichsten aus der Boraitha Kidduschin 9[b], Kethuboth 102[b], B. Bathra 167[b] hervor, wo שטרי ארוסין neben der Kethuba (שטרי נשואין) erwähnt werden. Jebamoth 52[a] wird der Unterschied zwischen שטרי ארוסין und Kethuba ausdrücklich hervorgehoben.

Ob ursprünglich der Verlobungsbrief mit der Kethuba identisch war, wie Freund S. 7 Anm. 2 behauptet, ist sehr fraglich. Was Freund dafür geltend macht, ist nicht beweiskräftig. In der Kethuba muß die Verlobungsformel, da sie die Grundlage des Kontraktes ist, auch dann enthalten sein, wenn früher ein Verlobungsbrief geschrieben wurde. Übrigens stammen sämmtliche uns erhaltenen Kethuboth aus Zeiten und Gegenden, wo die Verlobung erst bei der Hochzeit stattfand.[7] In der Tat fehlt diese Rubrik in der karäischen Kethuba,[8] da ihr ein Verlobungsbrief vorhergeht.[9] In To-

[1] Deshalb mußte Ismael adoptiert werden.

[2] Jebamoth ii, 6: מי שיש לו בן מכל מקום פוטר אשת אביו מן הייבום חייב על מכתו ועל קללתו ובנו לכל דבר. Da die wichtigsten Beziehungen zwischen Vater und Sohn namhaft gemacht sind, so kann unter לכל דבר nur das Erbrecht verstanden werden. Vgl. auch Maimonides im Mischnakomm. z. St. Mischneh Torah נחלות i, 7 und Qimḥi zu Idc. 11, 2.

[3] Dieser Analogieschluß schon in der Mechiltha 78[a].

[4] Dies die talmudische Benennung der Verlobungsurkunde; der Ausdruck שטר קידושין kommt, soviel ich weiß, im Talmud nicht vor, nur Deut. rabbah iii, 12: כתב קידושין. Daher ungenau bei Freund S. 7, Anm. 2: ‚שטר של קידושין' oder wie ihn manche (!) nennen ‚שטר של (!) אירוסין'.

[5] Bei der Verlobung geschrieben.

[6] Bei der Heirat geschrieben.

[7] Wie es in nachtalmudischer Zeit Regel war und ist.

[8] Adereth Eliahu des Eliah Baschjazzi 160[d].

[9] Adereth Eliahu 157[c].

seftha Kethuboth iv 9 und Baba Mezia 104[a] handelt es sich um einen lokalen Brauch Alexandriens. Dort war wegen der Bedingung, daß die Verlobung erst mit dem Einzug in das Haus des Mannes in Kraft treten soll, ein gewöhnlicher Verlobungsbrief mit bindender Kraft vom Moment der Einhändigung des Briefes nicht möglich.

S. 6 Anm. 4 lies 447.

S. 8 Anm. Die Worte כדת משה וישראל fehlen auch in Toseftha Kidduschin i, 1, in den Boraithoth Kidduschin 5[a], 9[a] und Jebamoth 52[a], ferner in den Aussprüchen Samuels und Rab Naḥmans Kidd. 5[b], 9[a] und noch in den Halachoth Gedoloth, ed. Warschau 164[a]. In diesen Stellen, wo es sich um die Feststellung der Formel handelt, hätten diese Worte angeführt werden müssen, wenn sie gebräuchlich gewesen wären. Es scheint daher, daß dieser Zusatz in alter Zeit nur in Alexandrien gebräuchlich war,[1] wo das Gesetz Moses und Israels nicht zugleich auch das Landesgesetz war. In Palästina mußte die Schließung der Ehe nach mosaischem Gesetz nicht erst betont werden.[2] — Daß der fragliche Zusatz nicht nur bei den deutschen Juden gebräuchlich war, wie Frankel angenommen hat, beweist sein Vorkommen bei französischen Autoren.[3] Daß Maimonides ihn nicht kennt, ist nicht richtig. Er ist in dem Kethuba-Formular in Mischneh Torah יבום וחליצה iv Ende, enthalten. Aber sein Fehlen in אישות iii, 1, bei den talmudischen Formeln, beweist, daß Maimonides ihn nicht für talmudisch hält.

---

[1] Auch das Buch Tobit scheint vielleicht diesen Brauch zu kennen. Vgl. 7, 12—13 und Varianten. Freund hat sich diesen Hinweis entgehen lassen, obwohl er diese Stelle in einem andern Zusammenhang benützt. — Gibt vielleicht das Vorkommen eines speziell alexandrinischen Brauchs im Tobitbuch einen Anhaltspunkt für dessen Heimat?

[2] Vgl. jedoch Mischnah und Toseftha Kethuboth vii, 6, wo vielleicht auf die Formel des Verlobungsbriefes angespielt wird: דת משה ויהודית (vgl. die Jeruschalmistellen bei Freund S. 7, Anm. 2), Toseftha: דת משה וישראל.

[3] Maḥsor Vitry S. 586, Tossafoth Kethuboth 3[a] und Kidduschin 33[a] v. כל, Sefer Ha-Orah S. 178, N. 3, Pardes N. 296, Issur we-Hetter ms. Merzbacher 60[a] (Abschrift im Besitze A. Epsteins S. 66), Manhig ed. Berlin 91[a].

Dies ist auch aus Ḥinuch Gebot 552 deutlich zu erkennen, wo nach der Aufzählung der talmudischen Formeln bemerkt wird: ‚Aber (und) bereits hat ganz Israel den Brauch, zu sagen: du seiest mir verlobt durch diesen Gegenstand nach dem Gesetze Moses und Israels.'[1] — Bei den spätern Karäern kommt in der Verlobungsformel ebenfalls der fragliche Satz vor.[2]

S. 9 Anm. 2. Raschi Gen. 25, 6 hat Synhed. 21^{a} בקידושין nicht gelesen. Vgl. auch Naḥmanides Gen. 25, 6; לחם משנה zu Mischneh Torah, מלכים iv, 4 und die Kommentare zu אישות i, 4.[3]

S. 16 Anm. 1. Vgl. Jerusch. Kethuboth vii, 7 (31^{c} 29).[4]

S. 23. Was Freund in bezug auf i R. 2, 17 ff. vermutet, wird von Raschi, Qimḥi und Gersonides z. St. ausgesprochen.

S. 23 Anm. 1. Was der Verfasser im Namen von S. Deiches anführt, ist bei Gersonides zu ii Sam. 16, 21 zu lesen.[5]

S. 25. Die Behauptung, daß der jerusalemische Talmud ‚in bezug auf Geschichte und Tradition kompetenter ist' als der Babli,[6] ist äußerst gewagt und in dieser allgemeinen Form entschieden unrichtig, wie ich an anderer Stelle gezeigt habe.[7] Hier kommt aber die Kompetenzfrage gar nicht in Betracht, da die Amoräer, selbst die palästinischen, in bezug auf Geschichte und Tradition nicht kompetenter sein können als die Tannaiten. Wir haben es hier nicht mit Überlieferungen zu tun, sondern mit Entscheidungen für

---

[1] וכבר נהגו כל ישראל לומר הרי את מקודשת לי בדבר זה כדת משה וישראל.

[2] Vgl. Adereth Eliahu des Eliah Baschjazzi 157^{c}.

[3] Vgl. auch Responsen Dawid ibn Zimra (רדב"ז) iv, N. 225.

[4] Vgl. jetzt auch J. N. Epstein im Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft (Frankfurt a./M.) vi (Separatabdruck S. 11, Anm. 3, 4). — Bedingungen wie in Jeruschalmi Kethuboth 33^{a} pflegten noch in gaonäischer Zeit vorzukommen. Vgl. Epstein l. c. 14.

[5] Gersonides ist es entgangen, daß die Tannaiten und Amoräer einstimmig in bezug auf die Verbote in Lev. 18 פלגש als Gattin betrachten. Vgl. Sifre Deut. § 347, Sabbath 55^{b}, Gen. r. xxxii, 1, xxxviii, 1, Midrasch in Jalkut ii Sam. § 150 und besonders Jeruschalmi Jebamoth ii, 5 (3^{d} unt.).

[6] Was Freund als allgemein bekannte sichere Tatsache hinstellt, in Wirklichkeit aber bloß die Annahme einiger Forscher.

[7] Ha-Kedem ii, S. 102 ff.

die eine oder die andere Ansicht. Die Behauptung, daß der babylonische Talmud in dieser Frage inkonsequent ist, trifft nicht zu. Sowohl in den vom Verfasser angeführten Stellen wie auch noch Kethuboth 10^{a} bezeichnet der Babli die Kethuba als rabbinische Einrichtung.[1]

S. 25 Anm. 2. Mischnah Kethuboth 51^{a} תנאי בית דין.

S. 25 Anm. 4. Der Ausdruck מדאורייתא, der übrigens nicht überall gebräuchlich ist,[2] wird schon von Tossafoth Kethuboth 10^{a} urgiert. Daß dieser Ausdruck nichts beweist, vgl. Ascheri z. St. und Maimonides Mischneh Torah אישות x, 7 mit יבום וחליצה iv Ende.[3]

S. 27 Anm. 3. Die Behauptung, daß der babylonische Talmud oft Zusätze zu den älteren Quellen macht, ist nichts weniger als erwiesen. Speziell für den fraglichen Bericht ist es viel wahrscheinlicher, daß Toseftha und Jeruschalmi die Zahlen, weil für das Meritorische unwichtig, weggelasssen haben. Dafür, daß die Festsetzung der Zahl 200 und 100 höchstens auf die Anfänge der Mischnahzeit zurückzuführen ist, habe ich in den von Freund angegebenen Stellen nicht die leiseste Andeutung finden können. Nimmt aber Freund an, daß die Summe 200 erst in so später Zeit festgesetzt wurde, so ist ja die Kethuba eine rabbinische Institution, während Freund sich anstrengt zu beweisen, daß die Kethuba eine biblische Einrichtung ist, aus dem einzigen Grunde, weil ‚die Festsetzung der Kethuba auf 200 Sus bei einer Jungfrau nur auf die in Deut. 22, 29 für virginitas erepta bestimmte Strafe von 50 Šekel zurückgehen kann, die nach rabbinischer Rechnung 200 Sus beträgt‘. Wenn nun

---

[1] Vgl. noch Kethuboth 11^{a}, 54^{a}.

[2] Vgl. Ascheri zu Kethuboth 10^{a} und Haggahoth Maimonioth zu Mischneh Torah אישות x, 8.

[3] Maimonides sagt in ersterer Stelle ausdrücklich, daß die Kethuba eine rabbinische Einführung ist, und trotzdem hat sein Kethuba-Formular die Worte דחזי ליכי מדאורייתא. Maimonides hält also den Ausdruck מדאורייתא bloß für eine Höflichkeitsphrase gegen die Frau, wie Ascheri erklärt. — Für Freund spricht folgende wichtige Bemerkung R. Hai Gaons: וכן כתוב בכתובות הכתובות במערב מימות הראשונים דחזי ליכי מדאורייתא וסמוך על הדא כמוהר הבתולות. Vgl. J. Müller, *Einleitung in die Responsen der babylonischen Geonen* S. 234, N. 442.

die 200 Sus erst zur Mischnahzeit festgesetzt wurden, so kann doch diese Summe nicht die Identität der Kethubah mit Mohar beweisen. Da sind die Tannaiten, denen der Verfasser in der Annahme des biblischen Ursprungs der Kethuba folgt, viel konsequenter, indem sie auch die Summe von 200 Sus als biblisch erklären. Sie deduzieren: ‚Wenn es Ex. 22, 16 in bezug auf den Verführer heißt „50 Schekel soll er zahlen, entsprechend dem Mohar der Jungfrauen", so setzt dies voraus, daß der Mohar 50 Schekel = 200 Sus betrug. In dieser Stelle haben die Gelehrten den Beleg für den biblischen Ursprung der Kethubah.' Die Institution der Kethubah kann also nur dann als biblisch betrachtet werden, wenn zugleich die Zahl 200 für eine Jungfrau für biblisch erklärt wird. Wenn der Verfasser ferner meint, für 200 Sus konnten wohl die armen Frauen wertvolle Gefäße kaufen und nicht Kupfergeräte, so vergißt er, daß arme Frauen für Paradegefäße keine Verwendung haben, daß sie Kupfergeräte für die Wirtschaft brauchen. Wenn man die Summe von 200 Sus mit den Tannaiten biblisch und so alt sein läßt wie die Kethubah selbst, ist es auch leichter, die ‚Vermehrung der Kethubah' auf das biblische מתן zurückzuführen, wie Freund es will.[1] — Für die Sache selbst ist es ganz irrelevant, ob dieser Teil des Berichtes im Babli echt ist oder nicht. Was Freund aus dem Berichte selbst feststellt, ist richtig.

S. 37. Daß die ‚Vermehrung der Kethuba' nur für den Fall der tatsächlichen Heirat galt, ist keineswegs so sicher, daß es ohne weiteres als Tatsache hingestellt werden dürfte. Die Mischnah Kethuboth v, 1 kennt ja auch die gegenteilige Ansicht, daß die Verlobte auch auf die ‚Vermehrung der Kethuba' Anspruch hat. Aus der Tatsache aber, daß diese Ansicht anonym überliefert und an die Spitze gestellt ist, ist zu erkennen, daß sie wenigstens zur Zeit der Redaktion der Mischnah die herrschende Anschauung und Sitte war. Und noch in spät-amoräischer Zeit war die Rechtsprechung in diesem Punkte eine äußerst schwankende;[2] der Kampf der Meinungen war

[1] Vgl. S. 38.

[2] Kethuboth 55a, 56a; Jerusch. ibid. v, 1 (29d oben).

ein heftiger, ja erbitterter, so daß Rab Nachman den Richtern, welche der Verlobten das Recht auf die ‚Vermehrung der Kethuba‘ absprechen, geflucht hat.[1] Der babylonische und der palästinische Talmud entscheiden allerdings zu Ungunsten der Verlobten, dadurch aber kann die Tatsache, daß es vordem anders gewesen, nicht aus der Welt geschafft werden.

S. 37 Anm. 5. Nicht in allen Kethuboth wird die Vermehrung der Kethuba vor der Mitgift angeführt. So heißt es z. B. in einem gaonäischen Responsum:[2] כותבין בשטר כתובה ודין נדוניא דהנעלת עלוהי מן דילה . . . וצבי פלוני דנן ואוסיף על כתובה . . . שירי מן כן וכן . . .[3] Dieselbe Reihenfolge auch im Papyrus von Assuan.[4] In dem erwähnten Responsum wird auch direkt תוספת כתובה mit Hinzufügung zur *dos* identifiziert.[5] Ich finde diese Identifizierung vielleicht auch in Jeruschalmi Kethuboth 30[d].

S. 40 Anm. 3. Der Brauch, die Kethuba zu verdoppeln, wird schon in Tosefta Kethuboth IV, 13 erwähnt. Vgl. noch Pesikta ed. Buber 139[b], Pesikta rabbathi 106[b].

S. 46 war die charakteristische Bezeichnung der Paraphernen als ‚Güter, die mit ihr ein- und ausgehen‘ anzuführen.

S. 52 Anm. 3. Zu *mulûgu* — מלוג vgl. D. H. Müller, *Hammurabi* S. 280 Anm. 1.

[1] Babli 56[a].

[2] J. Q. R. XVIII, S. 450; jetzt bei L. Ginzberg, Geonica II, S. 78.

[3] In einem andern gaonäischen Responsum, Resp. d. Gaon. ed. Harkavy S. 1, heißt es sogar: בין מן נדוניא ובין מן מוהרי ובין מן תכשיטין ובין מן תוספה.

[4] Vgl. jetzt auch J. N. Epstein in *Jahrbuch der jüd.-lit. Gesellschaft*, VI (Separatabdruck S. 9).

[5] Geonica II, S. 77, J. Q. R. ibid. S. 449: . . . וכותב אבי כלה בגדים מאה מנה במאה והמשים ושוי אלף באלף וחמש מאות . . . ולא עוד אלא נותן לה אלף זוז במתנה ומעורבתן עם מה שנתן לה אביה וקורא אותן נדוניא . . . וחוזרת וכותבת עליו שטר באילו ואילו וקורא אותה שלה אם כן לדבריכם הוא אין לה תוספה כלל לא כך אנו אומרין כמה פעמים בתלמוד עיקר כתובה ותוספת כתובה ? היכן הוא תוספת כתובה שלה . . ?

V. Aptowitzer.

The Pariśiṣṭas of the Atharvaveda, edited by GEORGE MELVILLE BOLLING and JULIUS VON NEGELEIN. Vol. I, Text and Critical Apparatus. Part I, Pariśiṣṭas I—XXXVI. Leipzig, OTTO HARRASSOWITZ, 1909. XXIV und 234 Seiten.

Schon BLOOMFIELD[1] hat auf die Bedeutung der Pariśiṣṭas des Atharvaveda hingewiesen und eine kritische Ausgabe der ganzen Sammlung von 72 Stücken für wünschenswert erklärt. Und ALBRECHT WEBER war wohl der erste, der in seiner noch heute wertvollen Abhandlung über ‚Omina und Portenta‘[2] Stücke aus einem dieser Texte, dem Adbhutaśānti, bekannt gemacht hat. Durch BLOOMFIELD, CALAND, GOODWIN, HATFIELD und MAGOUN sind uns seither noch einzelne Pariśiṣṭas zugänglich gemacht worden, die nur noch mehr den Wunsch rege machen mußten, es möchte die ganze Sammlung für die Wissenschaft erschlossen werden. Es ist nun höchst erfreulich, daß dieser Wunsch nunmehr in Erfüllung gehen soll, und zwar durch die gemeinsame Arbeit zweier Gelehrter, von denen der eine ein Schüler WEBERS, der andere ein Schüler BLOOMFIELDS ist. Die Arbeit der beiden Herausgeber war keine leichte, da die Handschriften sich leider in einem so schlechten Zustande befinden, daß die Herausgeber selbst sich genötigt sehen, zu erklären, daß ein vollkommener Text der Pariśiṣṭas gegenwärtig unerreichbar ist. Da aber keine Aussicht besteht, daß sich noch bessere Handschriften in Indien finden werden, müssen wir den beiden Gelehrten umso dankbarer sein, daß sie sich zu der entsagungsvollen Arbeit entschlossen haben, aus dem vorhandenen Material das Beste zu machen.

Denn über die Wichtigkeit dieser Texte kann wohl kaum ein Zweifel sein. J. VON NEGELEIN hat selbst in seinem auf dem Orientalistenkongreß in Kopenhagen im August 1908 gehaltenen Vortrag[3] gezeigt, daß diese 72 Pariśiṣṭas, ‚weit entfernt, bloße Anhängsel zu ihrer Saṃhitā zu sein, vielmehr einen vollständigen Abriß des reli-

[1] The Atharvaveda (*Grundriß* II, 1. B.), S. 17.

[2] *Abhandlungen der Berliner Akademie* vom Jahre 1858, S. 320 ff.

[3] ‚Zur Religionsgeschichte Indiens. Die Atharvapariśiṣṭa‘, gedruckt in der *Orientalist. Literatur-Zeitung*, Oktober 1908, Sp. 447 ff.

giösen Lebens der spätvedischen Zeit vom Standpunkt des Atharvan-Priesters geben', und daß sie daher neben ihrer rein philologischen Bedeutung für die Erklärung mancher Stellen der vedischen Saṃhitās und neben ihrer Wichtigkeit in sprachgeschichtlicher und lexikalischer Hinsicht vor allem ein großes kultur- und religionsgeschichtliches Interesse beanspruchen. Insbesondere wird durch diese Texte auf die Stellung des Purohita als eines Atharvavedin[1] und eines unentbehrlichen Beraters des Königs — nicht nur in geistlichen, sondern auch in weltlichen Dingen — viel Licht geworfen. Gerade unter den in dem vorliegenden ersten Teile herausgegebenen Texten beschäftigen sich viele (ungefähr die Hälfte) mit Zeremonien, die der Purohita für das Wohlergehen des Herrschers vollzieht, und mit Schenkungen an die Priester, durch die der König die Erfüllung aller seiner Wünsche erlangen kann. Sie zeigen, wie der König Tag und Nacht vom Purohita abhängig ist. Dieser muß, kaum daß der König des Morgens aufsteht, über ihn und jeden einzelnen Bestandteil seiner Kleidung und Ausrüstung Segensprüche sagen. Aber auch in der Nacht bedarf der König des zauberkundigen Purohita, der zum Schutze seines Herrn allerlei Zeremonien vor dem aus Mehl gemachten Bilde der Göttin der Nacht vollzieht und — wenn der König an Schlaflosigkeit leidet — dreimal eine Lampe um ihn herumträgt (Pariśiṣṭas 4, 6 und 7). Der König aber kann, auf daß es ihm in dieser und jener Welt wohl ergehe, nichts besseres tun, als den Priester mit großen und kleinen Gaben reichlich beschenken, sei es mit einer aus Sesam gemachten Kuh (Pariśiṣṭa 9) oder mit einem goldenen Bild der Erde, auf dem Berge, Flüsse und Meere dargestellt sind (Pariśiṣṭa 10), oder mit seinem eigenen Gewicht in Gold (Pariśiṣṭa 11), oder mit einem die Sonne darstellenden runden Kuchen in einer mit einem Stück Gold zugedeckten Schüssel voll Melasse und Opferschmalz (Pariśiṣṭa 12), oder mit einem goldenen oder silbernen Wagen, an den zwei, vier oder sieben Elefanten gespannt sind (Pariśiṣṭa 14) usw. Immer und immer wieder wird

[1] Vgl. außer v. Negelein, a. a. O., Sp. 451 f. auch schon Bloomfield in *Sacred Books of the East*, Vol. xlii, Introd. p. xlvi sqq.

auch betont, daß der König ohne einen Atharvavedin und Purohita nicht auskommen könne. ‚Wie ein Kind ohne einen Vater, so ist ein König ohne einen Astrologen; wie ein Kind ohne eine Mutter, so ist ein König, der keinen Atharvan hat' (Par. II, 1, 5). ‚Helden werden nicht geboren in einem Reich, wo kein Purohita ist' (Par. II, 3, 3). In den heftigsten Ausdrücken werden die Nachteile aufgezählt, welche die Anstellung eines Ṛgvedin oder Yajurvedin zum Amt des Purohita nach sich zieht (siehe besonders Pariśiṣṭa 3). Gerade diese Heftigkeit, mit der die Ansprüche des Atharvavedin auf die Purohitawürde geltend gemacht werden, deutet darauf hin, daß diese nicht unbestritten waren, und daß sich die übrigen Priester nicht ohne weiteres ihrer Ansprüche auf diese gewiß einträgliche Stelle begaben.[1]

Es sind aber nicht ausschließlich die rājakarmāṇi, mit denen sich die Pariśiṣṭas beschäftigen. Wir finden auch Ritualien zur Verehrung des Skanda (Par. 20) und des Rudra-Śiva (Par. 36), rituelle Abschnitte über Opferzugehör, Araṇis, Opfergefäße u. dgl. (Par. 21—28), über Omina, die aus der Farbe, dem Geruch, dem Knistern und der Richtung der Opferflamme zu entnehmen sind (Par. 29) u. a. m. Eines der interessantesten und auch schon von J. VON NEGELEIN in seinem Vortrag (a. a. O., Sp. 456) hervorgehobenen Stücke ist der Brahmayāga (Par. 19 b). Hier werden die Zeremonien für die Verehrung des Gottes Brahman beschrieben; während aber sonst am Schlusse solcher Darstellungen in der Regel nur von Geschenken an die Priester (*dakṣiṇās*) die Rede ist, heißt es hier, daß man nicht nur vedakundige Brahmanen speisen, sondern auch Arme, Schutzlose, Blinde, Elende, Hungrige und Durstige mit Speise und Trank ehren, Ahiṃsā üben und Gefangene befreien solle. Das ist gewiß sehr beachtenswert, aber es mutet uns doch wie etwas Fremdartiges an, wofür wir etwas mehr Parallelen in der indischen Ritual- und Zauberliteratur überhaupt und besonders in den Atharvaveda-Pariśiṣṭas haben möchten, bevor wir mit J. VON NEGELEIN diese Pariśiṣṭas als ‚ehrenvolle Zeugen religiöser Gesinnung, erhabener Weltanschauung' (a. a. O.) gelten lassen können. Wenn aber J. VON

[1] Vgl. auch BLOOMFIELD, *Sacred Books of the East*, Vol. XLII, Introd. p. LXI sq.

Negelein meint, daß uns derlei ‚Gedanken von hoher Tragweite zu der Frage führen können: ‚Inwieweit wurde das Opfer durch die Ethik der neuen Zeit fortgebildet und umgekehrt?‘ — so müßten wir doch erst eine Möglichkeit zur Beantwortung der Frage vor uns sehen, was denn unter ‚Ethik der neuen Zeit‘ zu verstehen ist. Hier aber stehen wir auf dem Punkte, zu dem wir in der Geschichte indischer Literaturwerke leider immer gelangen. ‚Neue Zeit‘ und ‚alte Zeit‘ sind Ausdrücke, die wir uns eben gestatten dürfen, weil uns keine genaueren Zeitangaben zur Verfügung stehen. Auch die Atharvaveda-Pariśiṣṭas teilen das Schicksal der meisten indischen Literaturwerke — sie hängen chronologisch in der Luft. Wir können von ‚alt‘ und ‚jung‘ sprechen und sagen, daß in diesen Texten ‚Altes‘ und ‚Junges‘ nebeneinander steht, daß wir neben Stücken, die Triṣṭubh und andere vedische Versmaße zeigen, und solchen, die ganz im alten Brāhmaṇa- und Sūtra-Stil gehalten sind, wieder andere finden, die in Sprache und Metrik und auch in der äußeren Einkleidung ganz den Charakter der Purāṇas aufweisen. Wird es aber je möglich sein, auch nur eines dieser 72 Pariśiṣṭas wirklich chronologisch zu fixieren, es selbst nur einem bestimmten Jahrhundert zuzuweisen? Wenn dies möglich wäre, dann könnten diese Texte allerdings als eine Brücke zwischen vedischer und pauranischer Literatur von größter Bedeutung werden.

Wie immer dem sein mag, auf jeden Fall müssen wir das Erscheinen der Atharvaveda-Pariśiṣṭas um ihres philologisch und ethnologisch wichtigen Inhalts willen aufs freudigste begrüßen und die Sorgfalt, welche die beiden Herausgeber auf die Herstellung eines kritischen Textes verwendet haben, dankbar anerkennen. Da jeder dieser kleinen Texte ein abgeschlossenes Ganzes für sich bildet, ist es sehr zu begrüßen, daß die Herausgeber jedem Texte eine knappe Inhaltsangabe vorausgehen und die varietas lectionis unmittelbar nachfolgen lassen. Im Interesse der Indologie und der Ethnologie wünschen wir dem groß angelegten Werke, zu dem sich deutsche und amerikanische Gelehrtenarbeit so schön vereinigt haben, den glücklichsten Fortgang.

M. Winternitz.

Kleine Mitteilungen.

Waffentänze bei Slawen und Tibetanern. — Herrn Stud. EDMUND KÜTTLER verdanke ich die Mitteilung der folgenden interessanten Stelle aus dem Artikel ‚Javořina' von DOUFALÍK (im *Obzor*, Jahrgang XIX, 1896, p. 20), durch welche ein Waffentanz von Jünglingen oder Knaben bei einem slawischen Stamm bezeugt wird:

‚Über die Javořina [1] wird viel gefabelt. An ihrem Fuße suchten die alten Dudelsackpfeifer ihre Röhrchen (= *piskoř*), denn diese mußten an einem Orte geschnitten werden, wohin kein Hahnenruf dringt; in den Wäldern der Javořina hielten sich die sagenhaften Räuber Rajnoha und Janošík auf, dort hatten sie auch in einer Schlucht ihre Hütte, deren Fundament jeder noch sehen kann. Auf der Javořina pflegten sie der umwohnenden Bevölkerung (mit der sie in Frieden lebten), wenn diese zum Markte zog, die geraubte Leinwand zu verkaufen. Von einer Eiche zur andern, das war das Maaß, und der Preis war billig.

Eine Erinnerung an sie hat sich in Strání in den sogenannten Fašančáren erhalten. Fünf Jungen (resp. halbwüchsige Burschen, *výrostek*), mit weiß-rot-grünem Bande umgürtet, mit hölzernen Säbeln, auf denen sich eine Menge von gelben Ringen an eingeschlagenen Nägeln frei bewegt, mit breiten, durch rote Bänder schopfartig aufgeputzten Hüten (*širák*), führen einen eigentümlichen Tanz auf,

[1] Die Javořina ist ein Berg der mährischen Karpathen.

Gesten, Schritte und Fußbewegungen. Sie haben einen *gazda* (Führer) und einen *gajdoš* (Sackpfeifer). Der brummt und quiekt zu ihren Wendungen und Gesängen. Auch sah ich vor vielen Jahren ein Glasbild: wie einige Räuber mit Äxten in der Hand (*s obušky v rukách*) um ein Faß herumstanden, welche eine ganz ähnliche Kleidung an hatten, wie die Fašančáren. Bei der schrecklichen Feuersbrunst von 1893 ging aber auch dieses zugrunde.'

Diese, von Herrn E. KÜTTLER aus dem Tschechischen übersetzte Notiz wird trotz ihrer Unvollständigkeit wohl jeden Kenner der volkstümlichen germanischen Waffentänze an diese erinnern. Es muß vorderhand dahingestellt bleiben, ob wir hier etwas genuin Slawisches vor uns haben, oder ob germanischer Einfluß zu vermuten ist. Da die Waffentänze aller Wahrscheinlichkeit nach bis in die arische Urzeit zurückgehen (vgl. mein Buch *Mysterium und Mimus im Rigveda*, p. 107 f.), erscheint das erstere nicht ausgeschlossen.

Sehr überrascht hat es mich, in dem von M. v. BRANDT aus dem Englischen des Mr. CLEMENTS R. MARKHAM übersetzten und bearbeiteten Buche *Aus dem Lande der lebenden Buddhas*, welches den trefflichen Bericht von GEORGE BOGLE über seine im Jahre 1774 ausgeführte Mission nach Tibet enthält,[1] auf p. 200 und 201 eine Schilderung von ähnlichen Waffentänzen bei den Tibetanern zu finden. GEORGE BOGLE wohnt als Ehrengast des Teshu Lama in Teshu Lumbo (Tashilhumpo) einem großen Feste bei und berichtet davon unter anderem das folgende (a. a. O., p. 200):

,Auch eine Gesellschaft von fünfzehn Knaben, zwischen sieben und zwölf Jahren alt, war zugegen; sie waren in verschieden gefärbte Kattune und Goldbrokat gekleidet, hatten weiße Turbane auf und trugen kleine Äxte in der rechten Hand. Von Zeit zu Zeit tanzten sie vor dem Lama zu der Musik von Hoboën, Flöten, Kesselpauken und Glocken, indem sie den Takt mit ihren Äxten, ihren Sprüngen, Umdrehungen und anderen Bewegungen angaben, die zu

[1] *Bibliothek denkwürdiger Reisen*, herausg. von ERNST SCHULZE, Bd. 3, Hamburg 1909, Gutenberg-Verlag.

beschreiben ich nicht unternehmen will. Mir wurde gesagt, daß es die Nachahmung eines Sadok-Tanzes sei.‘

Dazu macht M. v. BRANDT folgende Anmerkung: ‚In Rockhill (Tibet) wird solcher Tänze mit Äxten Erwähnung getan bei einem Fest, das der Dalai Lama am Neujahrstage den chinesischen und tibetanischen Beamten gibt. Die zehn oder mehr Knaben, die sie ausführen, tragen grüne Kleider, weiße, runde, baumwollene Hüte (Turbane), haben Schellen an den Füßen und in den Händen Streitäxte. Vor ihnen stehen Trommler in derselben Tracht. Nachdem der Wein ausgeschenkt ist, beginnen sie den Tanz vor den Gästen, indem sie ihre Bewegungen nach dem Takt der Trommelschläge richten. Die Regeln dieser Musik sollen die aller andern alten Tänze übertreffen (sic). TURNER sagt, daß Sadik ein Titel des Sopon Chumbo sei.‘ — Der Sopon Chumbo ist nach p. 188, a. a. O., der Mundschenk oder Günstling des Teshu Lama, woraus leider weiter nichts zu entnehmen ist.

Wir haben hier also festliche Tänze von Knaben, die mit Äxten bewaffnet sind. So ungefähr mochten in Indien einstmals die von mir vermuteten festlichen Tänze der Maruts ausschauen, die ja auch mit Äxten (*vâçî*) bewaffnet waren (vgl. *Mysterium und Mimus im Rigveda*, p. 47 f., p. 108 f.). Ist es denkbar, daß diese Tänze der Tibetaner, gleich der Buddha-Religion, im letzten Grunde aus Indien herstammen?? — Es liegt mir fern, hier irgendwelche Behauptung wagen zu wollen, doch sind mir die Notizen von GEORGE BOGLE und BRANDT merkwürdig und interessant genug erschienen, um hier auf dieselben aufmerksam zu machen.

L. v. SCHROEDER.

Äthiopische Miszellaneen. — Die ‚Partikeln‘ ሶበ፡ und አመ፡ im Geez. — Zu diesen beiden häufigen äthiopischen Wörtchen, die bekanntlich als Konjunktionen und Präpositionen im Sinne von ‚als, da, wann, wenn, zur Zeit von‘ im Gebrauche stehen, werden auch in der 2. Auflage von DILLMANNS *Grammatik der äthiopischen Sprache* veraltete Erklärungsversuche gestellt, die nach dem heutigen Stande

der vergleichenden chamitisch-semitischen Sprachwissenschaft kaum haltbar sein dürften. Von den zwei genannten Ausdrücken soll nämlich der eine, ሶበ፡ (*sôba*), seine Entstehung der Verbindung eines dem arabischen ذا (*ḏâ*) gleichgestellten ሶ (*sō*) ‚da‘ mit der hier als Postposition verwendeten Präposition በ (*ba*) verdanken — also *sôba* = *sô* + *ba*, vgl. l. c. § 166, Nr. 38 (S. 358), und der andere, አመ፡ (*ama*), soll ‚pronominalen Ursprungs‘ und ebenso wie እመ፡ (*ema*) = ‚wenn‘ und እም፡ (*em*) = ἄν ‚aus der Fragewurzel *ma* durch einen vorgesetzten Hauch entstanden sein‘ — vgl. l. c. § 64, sub b (S. 108).

Was nun zunächst den zuerst angeführten Ausdruck betrifft, so hat schon Ewald im Jahre 1857 — s. Dillmann, *Lexicon linguae aethiopiae* s. v. ሶበ፡ — die einzig befriedigende Deutung und Bestimmung geahnt, indem er ganz richtig vermutete, ሶበ፡ müsse ursprünglich — gleich andern Konjunktionen und Präpositionen — ein Substantivum sein, den Sinn von ‚Zeit‘ haben und etwa mit arab. سَبَّة ‚Zeit‘ zusammenhängen. Die Annahme Ewalds erweist sich als durchaus zutreffend. Das Beḍauye besitzt nämlich für ‚Zeit‘ ein Wort *hōb*, das sich auch im Nubischen als *šōbe* wiederfindet und zu diesem *hōb* stellt Reinisch in seinem *Handbuche der Beḍauye-Sprache* auch unser ሶበ፡ eo tempore, tunc. Aus der Art, wie ሶበ፡ gebraucht wird, und aus Analogien in anderen semitischen Sprachen kann man wohl deutlich entnehmen, daß dieses ሶበ፡ doch nur der Akkusativ und Status constructus eines als ሶብ፡ (*sôb*) ‚Zeit‘ anzusehenden Substantivums sein kann: vor allem wird ሶብ፡ so im Akkusativ und Stat. constr., also in der Form von ሶበ፡ (*sôba*), als die allgemeinste temporale Konjunktion mit der Bedeutung ‚als, da, wann‘ verwendet, es verbindet sich aber auch als ሶቤ፡ (*sōbê*) mit dem Pron. suff. der 3. P. Sg. f. oder dem Pron. pers. sep. der 3. P. Sg. f. im Akk. zu den adverbiellen Redensarten: ሶቤሃ፡ (*sōbêhā*) und ይእቲ፡ሶቤ፡ (*ye'ěta sōbê*), beides = τότε, eig. ‚zu seiner Zeit, zu jener Zeit‘. Daß ሶበ፡ auch im Sinne von ‚wenn‘, also konditional, und zwar speziell zur Einleitung eines irrealen Bedingungssatzes gebraucht wird, ändert an der Richtigkeit der zitierten Zusammenstellung nichts. Die hypo-

thetische Bedeutung hat sich hier eben erst aus der temporalen entwickelt.[1]

Genau dieselbe Deutung heischt in noch höherem Maße die andere ‚Partikel‘ አመ፡ (*ama*). Die Annahme, daß auch hier der Akkusativ und Status constructus eines Substantivums mit der Bedeutung ‚Zeit‘ vorliegen dürfte, stützt sich darauf, daß dieses አመ፡ zum Unterschiede von ሶበ፡ doch auch geradezu als Präposition gebraucht wird — vgl. die Beispiele in Dillmanns Wörterbuch, Kolumne 724. Was soll aber das als አም፡ (*am*) ‚Zeit‘ anzusehende Substantivum etymologisch sein? An äth. ዓም፡ (*ʿâm*) ‚Jahr‘, arab. عامة ist nicht zu denken: hingegen scheint mir eine Zusammenstellung von ‚*am*‘ mit dem sonst gemeinsemitischen Ausdrucke für den Tag von 24 Stunden [hebr. יוֹם, syr. ܝܰܘܡܳܐ, arab. يَوْمٌ, ass. *ûmu* — im Äth. kommt von dieser Wurzel nur ዮም፡ (*yôm*) ‚heute‘ vor] die einzig mögliche Lösung der Frage nach der Herkunft von አመ፡. Ich setze natürlich *ăm* = *yăm*, und zwar jenem *yăm* gleich, das wir in dem hebr. Plurale יָמִים, stat. constr. יְמֵי, im syr. ܐܝܳܡܳܐ vor uns haben und erinnere, was den vokalischen Anlaut des äth. *ăm* gegenüber dem *y* von *yăm* betrifft, an das äth. እድ፡ (*ed*) Hand gegenüber hebr. יָד und arab. يَدٌ. Für diese Erklärung von አመ፡ spricht, abgesehen davon, daß das Äthiopische für ‚Tag‘ nur Ausdrücke besitzt, die mit der $\sqrt{ywm}$ nicht zusammenhängen, eine Reihe von Analogien, zunächst aus dem Hebräischen,[2] wo ja auch die Bedeutung von יוֹם ‚Tag‘ in die allgemeinere von ‚Zeit‘ übergegangen ist oder zu sein scheint, wie בְּיוֹם mit folg. Inf. ‚an dem Tage, wo (etwas geschieht)‘, aber meistens bloß ein ‚zu der Zeit, wo; als‘ und מִיּוֹם ‚von dem Tage an, wo; seit‘, dann aber insbesondere aus dem Arabischen,[3] wo einem يَوْمَ nicht bloß ein Substantivum im Genetiv, sondern ein ganzer Satz (als sog. Ṣifet-Satz) folgen kann, genau so wie dem وَقْتَ ‚zur Zeit als‘ oder dem حِينَ eig. ‚im Augenblicke da‘. Dieses

[1] Genau so wie das neupersische هرگاه (*härgâh*) wörtlich ‚jederzeit, wann . . .‘ besonders heutzutage häufig für اگر (*ägär*) ‚wenn‘ verwendet wird.

[2] Vgl. Gesenius, *Hebr. Handwörterbuch*, s. v. יוֹם, unter 2.

[3] Vgl. Wahrmund, *Arab. Wörterbuch*, s. v. يوم.

يَوْمَ ist als *yōm* = ‚als, da‘, und zwar als reine temporale Konjunktion, auch im Vulgärarabischen[1] viel gebraucht.

Die Plurale zu አመት፡ ‚Magd‘ und ሰኰት፡ (ሰከት፡) ‚Gasse‘, nämlich አእማት፡ und አሰከት፡ (አሰኳት፡) werden für *agbâr*-Formen gehalten vgl. DILLMANN, *Gramm.* § 136, c (Ende), indem man behauptet, das Äthiopische habe bei diesen beiden Ausdrücken das Fem.-*t* des Singulares als wurzelhaft, also als 3. Radikal behandelt. Die Plurale lassen aber wohl auch eine andere Erklärung zu. Nimmt man das wortschließende *t* in den Pluralformen als Feminin-*t*, so erhält man *aʾmâ-t* und *askâ-t* (resp. *askʷâ-t*), Bildungen, die sich von *asmâ-t*, dem Plural von ስም፡ ‚Name‘, absolut nicht unterscheiden. Ebenso nun, wie in *asmâ-t* das Fem.-*t* an den fertigen Plural *asmâ* (= ar. أَسْمَآء) für *asmây*, also mit Abfall des 3. Radikals, angetreten ist, kann doch auch bei *aʾmâ-t* an *aʾmâ(y)* + *t*, bei *askâ-t* an *askâ(w)* + *t* gedacht werden. Es scheint mir überhaupt der äth. Plural *agbért* nicht bloß = أَفْعِلَة zu sein, sondern auch = *agbârt* (aus *agbâr* + *t* mit Kürzung des *â* und Schwächung des *a* zu *e*), wozu man den Mehri-Plural *haqtêlet* (für *haqtâl-et*) neben *haqtôl* (= *haqtâl* = أَفْعَال) vergleichen möge.

መጽሔት፡ ‚speculum‘ dürfte doch nichts anderes sein als syr. ܡܚܙܝܬܐ ‚Spiegel‘, das von ܚܙܐ ‚sehen‘ genau so als nom. instr. abgeleitet ist, wie ar. مِرْآة von رَأَى ‚sehen‘. Daß መጽሔት፡ ein Lehnwort ist, dafür spricht wohl das Nichtvorkommen einer Wurzel *ṣḥy* im Äthiopischen; denn ተጸሐየየ፡ ‚in speculum inspexit, in speculo conspexit‘, das zu dem vierradikaligen ጸሐየየ፡ ‚runcare, eruncare‘ gehört, wird seine besondere Bedeutung — es ist auch Passivum zu diesem — erst mit Rücksicht auf መጽሔት፡ oder dessen Plural መጽሒይ፡ angenommen haben. Möglicherweise ist an der Metathesis der beiden ersten Radikale (äth. *ṣḥy* gegenüber syr. *ḥzy*) nur der zu-

[1] Besonders im Ḥaḍrami, wie die Ḥaḍrami-Texte in diversen Bänden der Südarabischen Expedition zur Genüge beweisen. — Ob arab. لَمَّا (*lámmā*) nicht in + *ammā* zu zerlegen, *l* der bestimmte Artikel in vulgärer Form vor vokalischem Anlaut und *ammā* mit dem behandelten *ama* identisch ist? Nämlich *l-ammā* eig. = zu der Zeit, da. — Notieren möchte ich noch Šhauri *yum* = als, da, das nichts anderes als arab. *yôm* ist.

fällige Anklang an ጽሕወ፡ ‚serenum esse vel fieri‘ und ፀሓይ፡ ‚sol‘ schuld, indem den Äthiopen der Spiegel als Instrument zum Hell-, Klar-, Deutlichmachen erschien. — Ebenso wie das Äthiopische den Ausdruck für ‚Spiegel‘ dem Syrischen, hat ihn das Mehri dem Arabischen entlehnt, ohne sich dessen bewußt zu sein. Aus dem arab. مرآة wurde im Mehri *mirôt*, pl. *miyêr*, als ob *mirôt* von einer √*myr* herkäme; *mirôt* muß entlehnt sein, weil die arab. √*r'y* für ‚sehen‘ im Mehri durch *ġalôq* ‚sehen‘ vertreten wird. Vgl. Jahn, *Wörterbuch.*

ዝእብ፡ ‚Hyäne‘ und nicht ‚Wolf‘. Ebenso wie in der ersten Auflage steht auch in der zweiten von Dillmanns Grammatik[1] neben ዝእብ፡ immer ‚Wolf‘ als Bedeutung angegeben, so z. B. § 105, zweiter Absatz und § 137, 5, a. Im Lexikon heißt es bei ዝእብ፡ ausdrücklich ‚hyaena‘ und wird auf ተኵላ፡ ‚lupus‘ verwiesen, wo Dillmann deutlich die Bemerkung hat: ‚Abyssinis שׁוּעָל ثُعْلٌ vulpes et canis aureus in significatum lupi abiit, sicut זְאֵב lupus in significatum hyaenae ዝእብ፡‘. Wo in der Bibel das Hebräische זְאֵב ‚Wolf‘ hat, finden wir im Äthiopischen immer nur ተኵላ፡

እራሕ፡ palma manus cum carpo, manus, planta pedis mit dem Pl. እራሓት፡ ist bei Dillmann, l. c. unter እ eingereiht. Dillmann bemerkt zwar: ‚ad رَحَّ, رَحْرَحٌ, quibus potestas lati, ampli et aequalis (flach) inest, referendum videtur‘ und scheint so das እ richtig für vorgeschlagen zu halten, führt aber das entsprechende ar. راحة, pl. راح und راحات Handfläche nicht an. Dillmann hat እራሕ፡ nicht für konkav gehalten, sondern das *â* für ein nur vor dem Guttural langes, also ursprünglich kurzes *ă* genommen, so daß nach ihm die Radikale (ʾ)*rḥ* wären. Zum Vorschlage eines Vokales vor *r* vgl. man das Amharische mit seiner Abneigung gegen anlautendes *r* — aus dem Äthiopischen gehört hieher auch እሩዝ፡ neben ሩዝ፡ oryza, ar. رز neben ارز, mehri *herêz* (*hayrêz*) Reis.

[1] Bei Benützung der zweiten Auflage ist überhaupt auf das Lexikon Dillmanns Rücksicht zu nehmen, besonders was die Orthographie betrifft! Es steht da z. B ኀየል፡ ‚Hirsch‘ S. 41, 202, 266, ሐጕለ፡ ‚zugrundegehen‘ S 41, አሥኅርት፡ ‚Neumonde‘ S. 42, ሐለየ፡ ‚denken‘ S. 209, S. 241, አንበሳ፡ ‚Löwe‘ S. 477, እሡራን፡ ‚gebunden‘ S. 473 u. dgl. m. statt ሀየል፡, ሀጕለ፡, አሥሀርት፡, ኀለየ፡, ዐንበሳ፡, እሱራን፡.

ሐዋስ፡ sensus et corporis et animi, sentiendi et percipiendi facultas pl. ሐዋሳት፡ steht bei Dillmann, *Lexicon linguae aethiopiae*, unter √*ḥws*; das Wort ሐዋስ፡ scheint mir nichts anderes zu sein als der dem Arabischen entlehnte ar. Plural حَوَاسّ (für حَوَاسِس); der Singular zu diesem, حَاسّة ‚Sinn', wird von Dillmann erst an dritter Stelle, nach حِسّ und حَسّ, der Plural hingegen nicht angeführt. Daß an Stelle eines zu erwartenden ሐ ein ሐ steht, tut wohl nichts zur Sache, vgl. ገሐነ፡ gegenüber ar. غَخَنَ, ርእስ፡ gegenüber ar. رَأْس. Zur Entlehnung eines ar. Plurals vergleiche ጠባይዕ፡ natura, das = ar. طبائع ist.

ጸገወ፡ (I, 2) beneficia vel gratiam exhibuit, donavit, dona dedit scheint mir am passendsten zu ar. سَخَا (*u*) und سَخِيَ (*a*) und سَخُوَ (*a*) und سَخُوَ (*u*) ‚freigebig sein, aus Großmut reichlich schenken' zu stellen zu sein; dem ጸጋ፡ gratia, beneficium, donum, dona würde dann ar. سَخَآء ‚Freigebigkeit, Großmut im Schenken' genau entsprechen (für *saḫâw* ebenso wie jenes für *ṣagâw*).

ገጽ፡, pl. ገጻት፡ facies, vultus, aspectus, species, persona wird wohl mit ar. غضارِيف ‚Nasenwurzel' nichts zu tun haben, sondern mit syr. ܚܙܘܐ visus species, facies, vultus zu verbinden sein. Dillmann, *Lex.*, schwankt zwischen غضارِيف und dem syr. ܚܙܐ videre — äth. *gaṣ* steht also für *gaṣw* und ist das *w* spurlos abgefallen.

M. Bittner.

Bemerkungen zu Doughtys *Travels in Arabia Deserta.* (Druckfehler, Berichtigungen und Zusätze zu *WZKM.*, 1902, S. 46—64.)

Druckfehler: 47, 7 l. *Ḥauwâm.* 49, 6 l. *bākûre.* 52, 5 v. u. l. *Ḥámed.* 55, 7 v. u. l. *Ḥesên.* 55, 5 v. u. l. *el-ʿÖḏâr.* 57, 9 l. *ʿaiјínt.* 59 unten l. *eš-Šeʿázā.* 60 unten l. *el-ʿÄsībījât.* 61, 11 l. *ṣâṭwe.*

Zusätze: 46, 13 *ʿadân* kommt neben dem gebräuchlichen *ʿadâm* bei Ḳaṣîmleuten vor. Vgl. Brockelmann, *Grundriß*, § 48.

46, 11 v. u. ist besser *Ṣuwwân* zu lesen.

46, 4 v. u. l. *Hwéiše.*

45, 10. Was Doughty mit *ʿabûd* beabsichtigte, nämlich ein ‚kleines Brötchen' heißt ʿötebisch *el-ʿöbrûd.*

47. 23 *el-ʿǒfrī* ist Gazella dorcas.

47, 2 v. u. Nach dem Zusammenhang ist *ahl aṯhab* nicht *ahl adâb*, sondern *ahl ʿaḏâb*. Dies bedeutet nicht ‚polite nations‘, sondern ‚Leute, die sich abmühen‘. *ʿaḏâb* ist ‚Mühe, mühevolle Arbeit‘.

48, 8 v. u. streiche das in Klammer stehende. *l-ʿÁṭūle* (الأطولة) ist identisch mit dem von Huber arg verschriebenen G. *el-ʿAdouleh* (عدولة) *Journal* 723, 725, 727. Für die Form vergleiche das Gaḥtânische und ʿÖtêbische *tsísūte* = كسوتة.

49, 4 v. u. l. an einer langen Düne.

50, 13 v. u. streiche den Satz: Beide usw. *éd-Delem* ist eine Ortschaft von *el-Ḫárǧ* und dessen alter Name, wie mir versichert wurde, es muß auch S. 56, 6 v. u. statt *es-Sélem* eingesetzt werden.

54, 18 *el-ídmī* (أُدمى) = Gazella arabica.

58, 18. Die richtige Form von *Néfur eṭ-Ṭarîḳ* ist *Náfrā ṭ-Ṭarîdz.*

59, 11 *er-rîmī* = Gazella marica.

60, 3. *Shâba* auf der Karte *I. Shaba*, ist identisch mit *I. Sheʾaba*. Wenn dieser Berg, der شعبى des Hamdânī, zweimal auf Doughtys Karte erscheint, kommt es wohl daher, daß er sich über die Länge einer halben Tagreise erstreckt. Genau genommen ist *Šeʿábe* eine NS verlaufende Kette von Bergen (*ḏilʿân*); am Nordende derselben befinden sich die *hḏâb*: *el-ʿAsâtsir*, der *ḏíleʿ*, der die Kette im Süden abschließt, heißt *el-Gaṭṭâr*. Für die genaue Lagebestimmung des *Šeʿábe* diene folgendes Itinerar eines ʿÖtêbī:

	Richtung	Marschzeit
Šbârme (H. 111, 720 *Šbîrme*, Jac. 3, 258 شبيرمة)[1]	NW	6 Stunden
Ġâl (D. *Ghrôl*, H. 716, 719. *G. Roul*, Hamd. غول)[2]	W	4 „
Šíʿyb él-Dzidd (D. *es-Sheab*)	WSW	4 „
Místse (D. *Miske*, H. 111 *Mistzé* مسكه, Ritter II, 522 *Meske*)	S	3 „

[1] *Šâbrme* ist durch Hubers Itinerar in seiner Lage genau bestimmt und daher als Ausgangspunkt gewählt.

[2] Die Ḥarb und die Ḥádar sprechen *Ġôl*.

Ḍerîje (D. *Therîeh,* Hamd. ضَرِيَّة,[1] RITTER ib. *Daryeh*)	W-WNW 4 $^{1}/_{2}$ „
ʿÎde am Ostrande von *Šeʿába*	W-WNW 2 $^{1}/_{2}$ „
eṯ-Ṯréijā (D. *Thorayi,* Hamd. الثُّرَيَّة)[2] am Westrande von *Šeʿába*	

ʿIde und und *eṯ-Ṯréijā* sind in einem *šíʿyb,* der *Šeʿábe* in der Mitte durchschneidet und gegen Westen abfließt. *Místse* und *Ḍerîje* sind kleinere Ortschaften (*greiját*), die übrigen Namen bezeichnen Wasserplätze (*ʿudûd*).

DOUGHTYS *Jebel es-Sh'eyb* (II, 468) ist HUBERS *el-Šʿäb* (727) das in Wirklichkeit *Šíʿyb el-ʿÄsībīját* heißt und ein Wasserplatz ist, der von den *hḍáb*: *Rûs el-ʿAsibījât* umgeben ist. Es ist, wie ich nachweisen werde, das klassische شُعَيب BEKRI 682, JAC. 3, 687.

61, 5 v. u. Die beiden Namen sind von mir falsch getrennt, es ist zu lesen *Ḏuwī Ṯbêt eṯ-Ṯbêtī* und *Ḏuwī Zjâd. ḏúwī* (und nur diese Form) ist im Dialekt der ʿÖtêbe noch lebendig, z. B. *ḏúwī Fouzân* ‚die Leute des *F.*'.

61, 13 v. u. Ḳaḥṭ. *ṯöʿlûge* heißt bei den ʿÖtêbe *ṯöʿlûts,* bei den Ḳaṣîm-Leuten *ḏöʿlûg* und ist das klassische ذعلوق, z. B. Muḫaṣṣaṣ 11, 169. Ein Ḳaḥṭâni bestimmte mir nach einem Herbarium Iphiona juniperifolia Cass (Schweinfurth, Flora 86, Post 422) als *ṯöʿlûge.* Zum Wechsel von ذ und ث vgl. z. B. *Ḏĕhalân* (HUBER 719 *Ḏhalân,* DOUGHTY Karte: *el-Hallân,* KIEPERTS *Nilländer Dj. el-Ḥallân!*), der Berg bei *eš-Šeʿárā* = ثَهْلان Hamd. 146, 5, 6 etc. JAC. 1, 941.

62, 16. ‚Vater' im eigentlichen Sinne heißt in den Beduinendialekten des Negd immer *obū*; im Sinne von ‚Besitzer' lautet das Wort *obū,* wenn der Genetiv ohne Artikel folgt, *ybā* (fast *öbā*), wenn es vor dem Artikel steht, z. B. *obw él-faras* ‚der Vater, d. i. Erzeuger des Pferdes', *obū tsérš* ‚Dickwanst', dagegen *ýbe l-Ḫêl* ‚Besitzer der Pferde' (*laḳab* des Emir Ḥásan el-Mehénnā), *ýbe l-ʿouf* = *el-geʿêsī*

---

[1] *Mistse* und *Ḍerîje* werden fast immer zusammen genannt *Mistse* und *Ḍerîje,* wodurch HUBERS irrtümliches *Ouḍarïé* 111, sich erklärt.

[2] Ebenso werden *ʿÎde* und *Ṯréije* gewöhnlich zusammen genannt.

,eine Ameisenart'. *Ybe l-Meǵêr* ,Brunnen' = *Abu Moghrayn* (Doughty). Dies *ybā*, das stets ابا geschrieben wird, liegt auch im Plural vor in *Öbā l-Ḫalā* ,Bewohner der Wüste', d. s. die *Ṣlúbā*.

62, 3 *et-tîhī* hörte ich auch von einem ʿÖtêbī.

62, 5 *eṭ-Ṭbeidz* mit Artikel ist richtig; vgl. Ritter, *Arabien* ii, 389, 397: *et-Tebig*, *el-Tobeïk*; auch Huber hat 565 das richtige الطبيق, Kieperts *Tobeit* ist der Karte Guarmanis entnommen.

62, 15 *él-wurer*, pl. *el-wurâre* lautet das Wort im Dialekte der ʿÖtêbe·

62, 6 v. u. Das Wort, das Doughty anführt, lautet im eben erwähnten Dialekt *umin gabbâs* ,Mutter des Feuerholer' (*gýbes jégbis* heißt von einem andern Feuer einen brennenden Ast (*mišhâb*) holen, um den eigenen Holzstoß damit zu entzünden) und wurde wie folgt erklärt: Zur Zeit, da die Tiere sprachen, schickte die Eule (*el-bûme*) ihr Kind, um einen Feuerbrand zu bringen. Aber es kam nicht mehr zurück, sei es, daß es verirrte, sei es, daß es die Katze gefressen, und seit dieser Zeit ruft die Mutter immer *gabbâs, gabbâs!* (in weinerlichem Tone).

J. J. Hess.

Zu den köktürkischen Inschriften und den türkischen Turfan-Fragmenten. — 1. F. W. K. Müllers Nachweis (*Berl. Sitzb.* 1909, p. 726), daß die in ,uigurischen' Charakteren niedergeschriebene Inschrift auf dem Denkmal von Kara Balgassun in sogdischer Sprache verfaßt ist, sowie seine Bemerkung (*ibid.* p. 729) über die Verbreitung des Namens Sogd haben mich veranlaßt, die in Marquarts *Chronologie der alttürkischen Inschriften* von uns ausgesprochenen Ansichten einer genauen Revision zu unterziehen.

Zunächst ist festzuhalten, daß es sich im Jahre 1898 für uns im wesentlichen um die historische Erklärung einiger Stellen der köktürkischen Inschriften handelte (i E 31; ii E 24—25; i E 39; i N 12. Vgl. Thomsen, *Inscriptions de l'Orkhon*, pp. 108, 123, 110, 114).

In den beiden ersten wird gesagt, Kül Tigin sei gegen die ,Soγdaq der sechs Čub' gezogen und habe dieselben vernichtet. Daß

es sich hier nur um das eigentliche Sogdiana handeln kann, geht zunächst aus dem Zusatz ‚der sechs Čub' (*Chronologie*, pp. 5, 68 ff.; dazu vergleiche MARQUART, *Ērānšahr*, p. 204, A. 4) hervor, dann aber aus MARQUARTS Ausführungen (*l. c.* pp. 5—8, 15—16) darüber, daß die betreffenden Untersuchungen auch bei Tabarī erwähnt werden.

Bei der von BARTHOLD vorausgesetzten Mehrdeutigkeit der ɪE 39 gebrauchten Namen Tämir Qapïγ und Yinčü ügüz scheidet diese Stelle aus der Diskussion von selbst aus.

Dagegen weist ɪN 12 mit seiner Erwähnung von Soγd und Buchara[1] wieder ausschließlich auf Transoxiana hin.

Ob um diese Zeit (zirka 700—735) sogdische Ansiedler schon bis Ost-Turkistān vorgedrungen waren, ist eine Frage, die es jedem freisteht zu stellen und die ich selbst *a priori* ganz gern bejahen möchte: die endgiltige Antwort aber kann nur durch neue, datierte Funde an Ort und Stelle gegeben werden. Doch auch diese Funde würden an unserer Erklärung der oben besprochenen Stellen der köktürkischen Inschriften nicht rütteln können.

2. Den Namen des sogdischen Abgesandten zu den Leichenfeierlichkeiten des Kül Tigin habe ich (*Chronologie*, 32, Anm. 3) *näk* gelesen und schon damals in mein Handexemplar eingetragen: ‚np. *nēk, nēw*'.

Die Gleichsetzung des kökt. *näk* mit mp., np. *nēk* macht heute, nach Bekanntwerdung der handschriftlichen Turfanfunde, keinerlei Schwierigkeiten mehr.

Die Form *nēk* (mp. ältere Form *nēwak* < altpers. **naiba-ka-*; SPIEGEL, *Trad. Lit. d. Parsen*, II, p. 437; F. MÜLLER, *WZKM* 5, p. 265; HÜBSCHMANN, *Persische Studien* p. 181, § 75, b) ist eine alte Fortbildung von altp. *naiba-, naiwa-*, welches direkt zu mp., np. *nēw* (*nīw*) geworden ist.

---

[1] Ganz naturgemäß nennen die chinesischen Quellen *An* (安) = Buchara neben *Kang* (康) = Sogd, Samarkand; cf. z. B. CHAVANNES, *Documents sur les Tou-Kiue*, p. 136, N. 7; MARQUART, *Wehrōt*, p. 150, Anm. 2.

3. Dieses mp. *nēw* ist nun nach Ausweis des uigurischen Fragmentes[1] T II D 173[a] Rückseite Z. 19 in die Titulatur des Mani übergegangen, die *l. c.* lautet: *ärdämlig y(a)rlaγqančuči bilgä b(ä)g t(ä)ngri m(ä)r niw mani m(a)χistaka.*

Ein Bruchstück dieser Titulatur ist aber in dem türkischen Teil der großen Inschrift von Kara Balgassun erhalten, wo wir in der Finnischen Ausgabe Tab. 50 l. 5 lesen: *t(ä)ṅ[r]i : m(ä)r*[2] *: n*////! Von dem vor gutturalen Vokalen stehenden Zeichen für *n* ist nur noch der untere Bogen deutlich sichtbar; ich ergänze *nïw* (d. h. also nach Thomsens Umschrift: *nyw*).

Daraus geht dann zu allem Überfluß zur Evidenz hervor, daß dieser türkische Teil von einem Manichäer verfaßt worden ist und, wie der chinesische Teil, von der Einführung des Manichäismus handelte.

4. Hier möchte ich nun nachdrücklichst auf eine schon von d'Ohsson, *Peuples*, p. 150 und von West in einer Anm. zum Shāyast lā-Shāyast (*Sacred Books, Pahlavi Texts* i, p. 296 Anm.) angeführten Stelle in Masʿūdī hinweisen.[3] Dort heißt es: ‚Andere trennten sich von ihnen und bewohnten die Steppen: das sind die Türken, die *Charluch* und Toguzguz, welch letztere Herren der Stadt Kaušān sind. Das ist ein Reich zwischen dem Lande Chorasan und Čīn, und es gibt unter den Geschlechtern und Abarten der Türken zu

[1] Dieses Fragment wurde mir von A. v. Le Coq mitgeteilt, weil es die richtige Lesung des von Thomsen und mir *alγazyn* gelesenen Wortes zu enthalten scheint. — Daß der Zwölf-Tierzyklus, wie Chavannes will (*T'oung Pao* 1906, pp. 50ff.; cf. Laufer, *ibid.*, 1907, pp. 398ff.), bei den Türken entstanden sei, ist mir sehr zweifelhaft, und zwar weil doch eigentlich weder in den köktürkischen Inschriften noch in denen vom Jenissei nach diesem Zyklus gerechnet wird: die Tiernamen erscheinen vielmehr in den Datierungen nur dann, wenn diese einen offiziellen Ckarakter annehmen, während sonst — wenigsten an den unverletzten Stellen — nach dem Jahre des Khans usw. gezählt wird. Worauf beruhen Conradys Zweifel (cf. Stübe-Wassiljew, *Die Erschliessung Chinas*, p. 192)?

[2] Daß das Wort mit palatalem Vokal zu sprechen ist, geht aus der Form des *r* hervor. Vgl. ?? auch *mïr* bei Saleman, *Mémoires Acad. St. Petersb.* viii, vi, N. 6, pp. 3, 8 und Tafel Z. 3. Zur Sache Müller, *Handschriften-Reste* i, p. 5; ii, pp. 9, 88.

[3] Pariser Ausg. i, S. 287f. Die von mir gegebene Übersetzung verdanke ich Marquart, dessen Emendationen ich kursiv gebe.

unserer Zeit [im Jahre 943] keines, das stärker an Kraft, zahlreicher an Macht wäre und eine geordnetere Regierung hätte, als sie. Ihr König ist der *Uigurchān* (ايغر für اير). Ihre Religionsmeinungen (Satzungen) sind die der Manichäer und es gibt unter den Türken keine anderen, die an diese Sekte glauben.'

Ich schließe daraus, daß die türkische Inschrift von Kara Balgassun in dem oder sagen wir lieber in einem der Dialekte der Toquz Oγuz geschrieben ist.

5. Weitere Hypothesen aufzustellen, halte ich für müßig, wo jeden Augenblick eines der Turfanfragmente neue ungeahnte Aufschlüsse — aber auch neue Rätsel — bringen kann.

Nur soviel sei hervorgehoben: die ,uigurische' Schrift diente nach Ausweis des Denkmals von Kara Balgassun noch 825—832 auch zur Fixierung des Sogdischen; die ,köktürkische' war um dieselbe Zeit, etwas ergänzt, das Vehikel für das Toquz-Oγuzische (das, teilweise jedenfalls, mit dem Uigurischen[1] identisch war).

Was hindert uns da, die von A. v. LE COQ (*Berl. Sitzb.* 1909, pp. 1047 ff.) veröffentlichten Stücke in köktürkischer Schrift für Toquz-Oγuzisch zu halten?

6. Bestehen nun zwischen den uns bisher bekannt gewordenen alttürkischen Idiomen gewisse Unterschiede, die wir für dialektische halten dürfen? Zweifellos!

So konnte ich, auf FOY und MÜLLER fußend, in *WZKM* 23, p. 239 neben dem *uq* des Kudat. Bil. im Köktürkischen usw. ein *ū* ,verstehen' nachweisen (mong. *ukhamui*).

Durch Schwund eines auslautenden Gutturals ist ferner zu erklären das kökt. *ȫ* (< *ög-*) in *ȫyür*, *ȫmäzsän*,[2] dem im Kud. Bil. sowie in den von MÜLLER veröffentlichten Texten bisher nur *ög-* oder *ögü-* gegenübersteht.[3]

[1] Das fortschreitende Studium der türkischen Turfanfragmente wird uns hoffentlich in naher Zukunft gestatten, den Namen ,Uigurisch' präziser zu fassen.

[2] Cf. meine *Südseite*, p. 15; *T'oung Pao*, IX, pp. 126 ff.

[3] In II E 41 wollte THOMSEN allerdings *ög[di]* lesen. Wenn aber eine Ableitung dieser Wurzel dagestanden hat, so würde ich *ögündi* vermuten.

Neben diesen phonetisch einfachen Längen kommt nun aber eine andere vor, deren Erklärung aus den gegebenen Tatsachen bis jetzt nicht gelingen will: *oot* ‚Feuer‘. Daß hier die Doppelschreibung des Vokals wie im Kumanischen die Länge bezeichnen soll, ist doch wohl selbstverständlich. Wir finden dies *oot* = *ōt* bei MÜLLER, *Uigurica,* pass., während im Kökt., Uigur. des Kud. Bil. und in v. LE COQS manich. Liste (*Berl. Sitzb.* 1908, p. 411) nur *ot* geschrieben wird. Daß aber eine Form *ōt* irgendwo und irgendwann einmal bestanden haben mußte, war denjenigen, die sich strikt an Tatsachen zu halten pflegen, schon durch das jakutische *uot* ‚Feuer‘, dessen *uo* nur auf einem türk. *ō* beruhen kann, zur Gewißheit geworden.[1]

Und das Auftreten dieser Längen — sagen wir um 700 oder 800 — hat an sich nichts Befremdliches, wenigstens nicht für den, der sich FOY's Lehre über das sporadische Auftreten von Formen, die der Sonderentwicklung des betreffenden Dialektes nicht ganz entsprechen, zu Nutze gemacht hat.[2]

Hiermit sind die dialektischen Formen kaum erschöpft. Wenn ich jedoch gewisse Fälle, die hier wohl anzuführen wären, vorläufig übergehe, so geschieht es deshalb, weil ich die Reserve, die sich MÜLLER und v. LE COQ diesen Formen gegenüber aufgelegt haben, durchaus billige. Ich sehe wenigstens nicht ein, warum wir z. B. das Akk.-Suff. *-γ, -aγ* in *-ïγ, -yγ* ändern müssen, um kurz darauf auf Grund weiterer Veröffentlichungen aufgefordert zu werden, doch lieber bei *-aγ* zu bleiben![3]

Louvain. W. BANG.

---

[1] Eine mit großem Fleiß und Scharfsinn begründete Erklärung des jak. *uot* hat GRÖNBECH in *Kel. Szem.* IV, p. 230 gegeben; sie könnte eventuell auch zur Erklärung unseres *oot* dienen. Unbedingt Ungenügendes bietet dagegen RADLOFF in seiner durchaus rückständigen Abhandlung über *Die jakutische Sprache in ihrem Verhältnisse zu den Türksprachen* (*Mem. Ac. St. Petersb.* VIII, no. 7, 1908) p. 9.

[2] Obwohl Schwund von *r* und Dehnung des vorausgehenden Vokals im Osttürkischen heute sehr oft anzutreffen ist, sei hier die im Taranči-Bande p. 42, Z. 1 auftretende Form *kȫstädǖ* gegen sonstiges *kör-sät-* etc. (z. B. p. 35, Z. 12 v. u.: *körsätädiγan, körsätädü*) hervorgehoben.

[3] Vgl. jetzt v. LE COQ in *Berl. Sitzb.* 1909, pp. 1203—1204.

Verzeichnis der bis zum Schluß des Jahres 1909 bei der Redaktion der WZKM eingegangenen Druckschriften.

Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Im Auftrage der Österr. Leo-Gesellschaft mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft, herausgeg. unter Mitarbeit zahlreicher Missionare von P. W. Schmidt. Bd. i—iii. Jahrgang 1906—1908. Salzburg, Zaunrithsche Druckerei, 1906—1908.

Atti della R. Accademia dei Lincei. Rendiconto dell' adunanza solenne del 6. giugno 1909. Vol. ii. Roma, Tipografia della R. Accademia dei Lincei, 1909.

Bâḳîs Dîwân Ghazalijjât. Nach den Handschriften von Leiden, Leipzig, München und Wien herausgeg. von Rudolf Dvořák mit Unterstützung des k. k. Ministeriums für Kultus und Unterricht in Wien. Leiden, E. J. Brill, 1908.

Bevan, Anthony Ashley, The Naḳā'iḍ of Jarīr and al-Farazdaḳ, edited by —. Vol. ii, Part. 2. Leiden, Late E. J. Brill, 1909.

Bourgeois, Henri, Notes sur la déclinaison en Vieux-Géorgien. Extrait de la Revue de linguistique et de philologie comparée, 1909, n[os] 3 et 4. Châlon-sur Saone, Imprimerie française et orientale, E. Bertrand, 1909.

Bourgeois, Henri. Notes sur l'orographie, les villes, la population et l'administration du Turkestan Oriental. Bruxelles, Typo-Lithographie Générale, 1909.

Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum by G. Margoliouth. Part iii. Section i. Ḳabbālah. Printed by order of the trustees. London, British Museum, 1909.

Catalogus codicum manu scriptorum bibliothecae regiae Monacensis. Tomi i pars v. Codices Sanscriticos complectens. München, königl. Bayerische Hof- und Staatsbibliothek, 1909.

Charpentier, Jarl, Studien zur indischen Erzählungsliteratur. i. Paccekabuddhageschichten. (Uppsala, Universitets Årsskrift, 1908. Filosofi, Språkvetenskap och historiska Vetenskaper. 4.) Uppsala, Akademiska Bokhandeln (C. J. Lundström), 1908.

Combe, Et., Histoire du culte de Sin en Babylonie et en Assyrie. Paris, P. Geuthner (Leipzig, O. Harrassowitz), 1908.

Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Curantibus J.-B. Chabot, J. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux. Scriptores Coptici. Textus. Series tertia. — Tomus i. — Acta Martyrum ediderunt J. Balestri et H. Hyvernat. Parisiis, e Typographeo Reipublicae, Carolus Poussielgue. Lipsiae, Otto Harrassowitz, 1907.

Devanāgar. Bhāratīy citravicitr bhāṣāōṃ kē lèkhōṃ sē bhūṣit ēk advitīy sacitr māsik patr. (Einzige illustrierte Monatsschrift mit Schriftbeiträgen der verschiedensten Volkssprachen Indiens.) Jahrgang ii, Heft 1—12. Calcutta, The Manager, ‚The Devanāgar', Ekalipivistaraparishad, 1908.

Diwan d'as-Samaoual, d'après la récension de Niftawaihi, édité pour la première fois d'après un ancien manuscrit avec des variantes et des notes par Louis Cheikho. Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1909.

Friedlaender, Israel, The Heterodoxies of the Shiites according to Ibn Ḥazm. Introduction, translation and commentary by —. New Hawen, Journal of the American Oriental Society, 1909.

Garbe, Richard, Kaiser Akbar von Indien. Ein Lebens- und Kulturbild aus dem sechzehnten Jahrhundert. Rede gehalten am Geburtsfest seiner Majestät des Königs Wilhelm ii. von Württemberg am 25. Februar 1909 im Festsaale der Aula der Universität Tübingen. Leipzig, H. Haessel, 1909.

Guérinot, A., Répertoire d'épigraphie Jaina précédé d'une esquisse de l'histoire du Jainisme d'après les inscriptions. (Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, vol. x.) Paris, E. Leroux, 1908.

Gibb, E. J. W., Memorial, Vol. vii, 1: The Tajârib al-umam or History of ibn Miskawayh (abū ʿAlī Aḥmad b. Muḥammad) ob. A. H. 421. Reproduced in facsimile from the Ms. at Constantinople in the Âyâ Ṣûffiyya Library with a preface and summary by Leone Caetani Principe di Teano. Printed for the trustees of the ‚E. J. W. Gibb Memorial'. Vol. i, to A. H. 37 (= Ṭabari i. 3300). Leyden, E. J. Brill. Londen, Luzac & Co., 1909.

Gibb, E. J. W. Memorial, Vol. iii. 3. The Pearlstrings; a history of the Resúliyy dynasty of Yemen by ʿAliyyu 'bnu 'l-Ḥasan 'el-Khazrejiyy. Translation and text with annotations and index by the late Sir J. W. Redhouse. Edited by E. G. Browne, R. A. Nicholson, and A. Rogers, and printed for the trustees of the ‚E. J. W. Gibb Memorial'. Vol. iii, containing the annotations. Leyden, E. J. Brill. London, Luzac & Co., 1908.

Gibb, E. J. W., Memorial, Vol. vi, 2. The Irshád al-aríb ilá maʿrifat al-adíb or Dictionary of learned men of Yáqút. Edited by D. S. Margoliouth and printed for the trustees of the ‚E. J. W. Gibb Memorial'. Vol. ii, containing the latter part of the letter ا to the end of the letter ع. Leyden, E. J. Brill. London, Luzac & Co., 1909.

GIBB., E. J. W., Memorial, Vol. VIII. The Marzubán-Náma, a book of fables originally compiled in the dialect of Ṭabaristán, and translated into Persian by Saʿdu ʾd-Dín-i-Waráwíní. The Persian text edited by Mírzá Muhammad ibn ʿAbdu ʾl-Wahháb of Qazwín and printed for the trustees of the ‚E. J. W. GIBB Memorial'. Leyden, E. J. BRILL. London, LUZAC & Co., 1909.

GIBB, E. J. W., Memorial, Vol. IX. Textes Ḥouroûfîs avec traduction etc., édités par CLÉMENT HUART, suivis d'une étude par le Dr. RIẒÁ TEVFÎQ. Leyden, E. J. BRILL. London, LUZAC & Co., 1909.

GOTTHEIL, RICHARD J. H., The history of the Egyptian Cadis as compiled by Abū Omar Muḥammad ibn Yūsuf b. Yaʿqūb al-Kindī together with additions by Abū al-Ḥasan Aḥmad ibn ʿAbd al-Raḥmān ibn Burd, edited from the unique Ms. in the British Museum. Paris, P. GEUTHNER, 1908.

GRESSMANN, HUGO, Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament in Verbindung mit ARTHUR UNGNAD und HERMANN RANKE, herausgeg. von —. I. Bd.: Texte, II. Bd.: Bilder Tübingen, J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK), 1909.

Handes Amsorya. Nr. 1—8. Wien, MECHITHARISTEN, 1909.

HARTMANN, MARTIN, Der Islam. Geschichte — Glaube — Recht. Leipzig, R. HAUPT, 1909.

HERTLEIN, EDUARD, Der Daniel der Römerzeit. Ein kritischer Versuch zur Datierung einer wichtigen Urkunde des Spätjudentums. Leipzig, M. HEINSIUS Nachf., 1908.

HOFFMANN-KUTSCHKE, A., Die altpersischen Keilinschriften des Großkönigs Dārajawausch des Ersten bei Behistun. Stuttgart und Berlin, W. KOHLHAMMER, 1909.

Horae Semiticae. Nr. VIII. Codex Climaci Rescriptus. Fragments of sixth century. Palestinian Syriac texts of the Gospels, of the Acts of the Apostles, and of St. PAULS Epistles, also fragments of an early Palestinian lectionary of the Old Testament, etc. Transcribed and edited by AGNES SMITH LEWIS. With seven facsimiles. Cambridge, At the University Press, 1909.

Idées Modernes. Revue mensuelle. Vol. I. N° 1. Janvier 1909. Paris. H. DUNOD et E. PINAT, 1909.

JACOB, GEORG, Türkische Bibliothek. Bd. 10. MEHMED TEVFÎQ, Ein Jahr in Konstantinopel. Fünfter Monat: Die Schenke oder die Gewohnheitstrinker von Konstantinopel. Nach dem Stambuler Druck von 1300 h. zum ersten Mal ins Deutsche übertragen und durch Fußnoten erläutert von THEODOR MENZEL. Berlin, MAYER & MÜLLER, 1909.

Journal, American, of Archeology. Second Series. The Journal of the Archaeological Institute of America. Issued quaterly, with illustrations. Vol. xii. No. 4. Oktober—December 1908. Supplement to Vol. xii, 1908. Annual Reports 1907—1908. Vol. xiii. No. 1, January—March, No. 2, April—June, 1909. Norwood Mass., Published for the Institute by the Norwood Press, 1909.

Journal, the American of Philology. Edited by Basil L. Gildersleeve. Vol. xxix, 4. whole No. 116. Oktober—Dezember 1908. Vol. xxx. 1 & 2, whole No. 117, January—March, whole No. 118, April—June 1909. Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1909.

Journal of the American Oriental Society. Edited by J. R. Jewett and H. Oertel. Vol. xxix. New Haven, Connecticut, The American Oriental Society, 1909.

Katalog der Handschriften der Stadtbibliothek zu Hamburg. Bd. iii. Katalog der orientalischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Hamburg mit Ausschluß der hebräischen. Teil i: Die arabischen, persischen, türkischen, malaischen, koptischen, syrischen, äthiopischen Handschriften, beschrieben von Carl Brockelmann. Hamburg, Otto Meissner, 1908.

Keith, Arthur Berriedale, The Śāṅkhāyana Āraṇyaka. With an appendix on the Mahāvrata (‚Oriental Translation Fund'. New Series, vol. xviii.). Printed and published under the patronage of the Royal Asiatic Society, London, 1908.

Koenig, Nicholas August, The History of the Governors of Egypt by abū ʿUmar Muḥammad ibn Yūsuf al-Kindī. Edited from a unique manuscript in the British Museum. Part i. (‚Contributions to Oriental history and philology'. No. ii.) New-York, The Columbia University Press, 1908.

Kolonialsprachen, Deutsche, Bd. i. Die Sprache der Herero in Deutsch-Südwestafrika, von Carl Meinhof. Berlin, Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), 1909.

Landberg, Le Comte de, Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale. Deuxième volume. Daṯînah. Deuxième partie. Commentaire des textes prosaïques. Leide, E. J. Brill, 1909.

Lanman, Charles R., Pāli book-titles and their brief designations. Reprint from proceedings of the American Academy of Arts and Sciences. Vol. xliv, No. 24, June 1909. Boston, Mass., 1909.

Macauliffe, Max Arthur, The Sikh religion, its gurus, sacred writings, and authors. In six volumes. Oxford, At the Clarendon Press, 1909.

AL-MACHRIQ, Revue catholique orientale mensuelle. Sciences — lettres — arts. Sous la direction des Pères de l'Université St. Joseph. XII. année. Janvier-Septembre, N° 1—9. Beyrouth, Imprimerie catholique, 1909.

Mélanges de la Faculté Orientale, II. 1907. III, fasc. II, 1909. Beyrouth, Université St. Joseph, 1909.

Memorie della R. Accademia delle Scienze dell' Istituto di Bologna. Classe di scienze morali. Serie I. — Tomo II. 1907—08. Sezione di scienze guiridiche. Fascicolo 1° é 2°. Sezione di scienze storico-filologiche. Fascicolo 1° é 2°. Bologna, Tipografia Gamberini e Parmeggiani, 1908, 1909.

MIEROW, CHARLES C., Jordanes: The origin and deeds of the Goths in English version. Part of a thesis presented to the Faculty of Princeton University for the degree of doctor of philosophy. Princeton, University Press, 1908.

Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, herausgeg. vom Vorstande. Bd. XI. Teil 3 und 4. Tokyo, 1908. (Berlin, BEHREND & Co., 1908.)

Monde Orientale, Le. Archives pour l'histoire et l'ethnographie, les langues et littératures, religions et traditions de l'Europe orientale et de l'Asie. Rédaction: K. F. JOHANSSON, J. A. LUNDELL. K. B. WIKLUND, K. V. ZETTERSTÉEN. Vol. I, 1906. Vol. II, fasc. I, 1907. Vol. II, fasc. II, 1907—1908. Vol. III, fasc. I, 1909. Uppsala, Akadem. Bokhandeln (C. J. LUNDSTRÖM), 1906—09.

Palästinajahrbuch des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des heiligen Landes zu Jerusalem. Im Auftrage des Stiftungsvorstandes herausgeg. von GUSTAF DALMAN. 4. Jahrg. Mit sieben Textskizzen, acht Bildertafeln und einer Karte in Steindruck. Berlin, E. S. MITTLER und SOHN, 1908.

Rendiconto delle sessioni della R. Accademia delle Scienze dell' Istituto di Bologna. Classe di scienze morali. Serie prima, Vol. I (1906—1907, 1907—1908), Fasc. 2° ed ultimo — Marzo-Ottobre 1908. Vol. II (1908—1909). Fasc. 1°. Marzo 1909. Bologna, Tipografia Gamberini e Parmeggiani, 1908, 1909.

Rendiconti della R. Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XVII, fasc. 7°—9°, 10°—12° e indice del volume. Roma, Tipografia della Accademia, 1908.

Revue Biblique Internationale publiée par l'École Pratique d'Études Bibliques, établie au Couvent Dominicain St. Étienne de Jérusalem. Nouvelle série. Sixième année. N° 1—4, Janvier-Octobre 1909. Paris, V. LECOFFRE, 1909.

SCHIRMEISEN, KARL, Die arischen Göttergestalten. Allgemeinverständliche Untersuchungen über ihre Abstammung und Entstehungszeit. Brünn, C. WINIKER, 1909.

SCHLEIFER J., Die Erzählung der Sibylle. Ein Apokryph. Nach den karschunischen, arabischen und äthiopischen Handschriften zu London, Oxford, Paris und Rom. (Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse. Bd. LIII/I.) Wien, A. HÖLDER, 1908.

SCHORR, MOSES, Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der I. babylonischen Dynastie (Umschrift, Übersetzung und Kommentar). II. Heft. (Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse. 160. Bd., 5. Abhandlung.) Wien, ALFRED HÖLDER, 1909.

STEIN, M. AUREL, Explorations in Central Asia, 1906—08. (Reprinted from the ‚Geographical Journal' for July and September 1909.)

Studien, Leipziger semitistische, herausgeg. von A. FISCHER und H. ZIMMERN. V. 1: Zwei Aufsätze zur Religionsgeschichte Vorderasiens. Die Entwicklung der Jahureligion und der Mosessagen. Die Entwicklung des Gilgamesch-Epos, von HERMANN SCHNEIDER; V. 2: Die Sprache der Amarnabriefe. Mit besonderer Berücksichtigung der Kanaanismen, von FRANZ M. TH. BÖHL. Leipzig, J. C. HINRICHS, 1909.

Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Im Auftrage und mit Unterstützung der Görresgesellschaft herausgeg. von E. DRERUP, H. GRIMME und J. P. KISCH. II. Bd. 2. Heft: Altbabylonische Privatbriefe, transkribiert, übersetzt und kommentiert, nebst einer Einleitung und vier Registern von P. SIMON LANDERSDORFER. Paderborn, F. SCHÖNINGH, 1908.

Survey, Archaeological, of Ceylon. Epigraphia Zeylanica being lithic and other inscriptions of Ceylon. Edited and translated by DON MARTINO DE ZILVA WICKREMASINGHE. Vol. I. Part. IV. London, Published for the Government of Ceylon by HENRY FROWDE. Oxford, University Press Warehouse, 1909.

Survey, Linguistic, of India. Compiled and edited by G. A. GRIERSON. Vol. III. Tibeto-Burman family. Part. I. General introduction, specimens of the Tibetan dialects, the Himalayan dialects, and the north Assam group. Calcutta, Superintendent of Goverment Printing, 1909.

Survey, Linguistic, of India. Vol. IX. Indo-Aryan family. Central group. Part. II. Specimens of the Rājāsthānī and Gujarātī. Collected and edited by G. A. GRIERSON. Calcutta, Superintendent of Government Printing, 1908.

THOMPSON, R. CAMPBELL, Semitic Magic. Its origins and development. (LUZACS Oriental Religions Series, vol. III.) London, LUZAC & Co., 1908.

TOLMAN, HERBERT CUSHING, Ancient Persian lexicon and the texts of the Achaemenidan inscriptions transliterated and translated with special reference to their recent re-examination. In ‚The Vanderbilt Oriental Series', edited by HERBERT CUSHING TOLMAN and JAMES HENRY STEVENSON. Vanderbilt University Studies founded by AUGUSTUS H. ROBINSON, Vol. I. Nos. 2, 3. Nashville, Tenn. Published by Vanderbilt University (Leipzig, O. HARRASSOWITZ), 1908.

VIROLLEAUD, CH., L'astrologie Chaldéenne. Le livre intitulé «enuma (Anu) ilu Bêl» publié, transcrit et traduit. Fasc. 1: Texte cunéiforme, Sin. — 1908. — Fasc. 8: Transcription, Adad. — 1909. Paris, P. GEUTHNER, 1909.

VÖLTER, DANIEL. Aegypten und die Bibel. Die Urgeschichte Israels im Licht der aegyptischen Mythologie. Vierte, neubearbeitete Auflage. Leiden, E. J. BRILL, 1909.

Volksdichtung, Neuarabische, aus Egypten, herausgeg. von PAUL KAHLE. Heft I: Zur Geschichte des arabischen Schattentheaters in Egypten, von PAUL KAHLE. Leipzig, RUDOLF HAUPT, 1909.

WESTERMANN, D., Handbuch der Ful-Sprache. Wörterbuch, Grammatik, Übungen und Texte. Berlin, DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN), 1909.

+33 [illegible] 3ch. Supl